ESTUDIOS ECLESIASTICOS

VOLUMEN 27

CON CENSURA ECLESIASTICA.
RESERVADOS LOS DERECHOS
DE PROPIEDAD LITERARIA

ESTUDIOS ECLESIASTICOS

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACIÓN E INFORMACIÓN TEOLÓGICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE TEOLOGÍA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN ESPAÑA

N.° 105 ABRIL - JUNIO VOL. 27

1 9 5 3

SUMARIO

Págs.

PELSTER, FRANCISCO, *La autoridad de Santo Tomás en las escuelas y ciencias eclesiásticas* 143

SALAVERRI, JOAQUÍN, *Lo divino y lo humano en la Iglesia* 167

SOLÁ, FRANCISCO DE P., *Observaciones sobre un interesante libro de Monseñor Parente: L'IO DI CRISTO* 203

PUJOL, CLEMENTE, *Los religiosos y los bienes eclesiásticos en la nueva legislación canónica oriental* 231

BIBLIOGRAFIA

LIBROS: Vetus latina. *Die Reste... neu gesammelt und herausgegeben. 2. Genesis.* 1. und 2. Lieferung.—Xiberta, B., *Introductio in Sacram Theologiam.*—Iglesias, E., *De Deo in operatione naturae vel voluntatis operante.*—Tomás de Aquino, S., *Suma Teológica*, t. III. Fitzpatrick, E., *The Sin of Adam in the Writings of S. Thomas.*—Morency, R. *L'Union de Grâce selon S. Thomas.*—Meyer, Ch., *The thomistic Concept of justifying Contrition.*—Dander, F., *De Matre-Socia Salvatoris.*—Sparks, T., *De Cultu Cordis I. Beatae Mariae Virginis.*—Ceuppens, F., *De Incarnatione*, 2.ª ed.—Quadrio, G., *"Il trattato De Assumtione B. M. V." dell Pseudo-Agostino.*—Díez-Alegría, J. M., *La mediación de María en la entrega del hombre a Dios.*—Koch, A., *Docete.* Vol. I, II, II.—Mc. Donald, M., *St. Augustine's De Fide rerum quae non videntur.—Sancti Alberti Magni Opera Omnia*, t. 28. *De Bono.—Quaestiones ineditae de Assumptione B. M. V.*—Grillmeier A.-Bachl, H., *Das Konzil von Chalkedon*, t. I.—Carro, V., *Los teólogos-juristas españoles ante la Conquista de América.*—Broderich, J., *The holy See and the Irish Movement fort the Repeal of the Union with England.* — Pirri, P., *Pio IX e Vittorio Emmanuele II.*—Ruiz, D., *Actas de los Mártires.*—Ménard, P., *L'Exemption des séminaires de la jurisdiction paroisiale.*—"Vida Religiosa": *La nueva disciplina sobre las monjas.*—Toni, T., *Los Institutos seculares.—Cod. de Drech. Canonico.* Texto y versión castellana, 4.ª ed. Riquet, M., *Castración.—El aborto.*—Díez-Alegría J. M., *La ley natural en Luis de Molina.*—Collin, E., *Criteriología, Metodología, Moral, Teología natural.—Direction spirituelle et Psychologie. Etudes Carmelitaines.*—Artigas Ramírez, J., *Descartes y la formación del hombre moderno.*—Dautais, E., *Curso elemental de moral social.*—Duméry, H., *Las tres tentaciones del apostolado moderno.*—De Hovre, F., *Pensadores pedagógicos contemporáneos.*—Heredia, C., *Memorias de un repórter de los tiempos de Cristo.*—Mortarino J., *Breve tratado de Religión.*—Nievas, C., *El Evangelio para todos los domingos del año.*—Demore, F., *Santa Clara de Asís.*—Sarabia, R., (Varias vidas) 257

CRONICAS 289

LIBROS RECIBIDOS 294

REDACCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE REDACCIÓN.—*Augusto Segovia, S. I.*, de la Facultad de Granada.—*Joaquín Salaverri, S. I.*, de la Universidad Pontificia de Comillas (Santander). *José Madoz, S. I.* de la Facultad de Oña (Burgos).—*José M.ª Dalmau, S. I.*, de la Facultad de San Cugat del Vallés (Barcelona).

SECRETARIO DE REDACCIÓN.—Revistas de cambio, libros para recensión: *Manuel Quera, S. I.*—Pablo de Aranda, 3, Madrid (6).

LOS PRECIOS DE SUSCRIPCION PARA EL AÑO 1953 SON:

Espaa	70	ptas.
Extranjero	100	"
Número suelto	22	"
Número atrasado	26	"

ADMINISTRACION: Suscripciones, pagos, giros, pedidos, devoluciones, publicidad: *EDICIONES FAX.*—Zurbano, 80.—Apartado 8.001.—MADRID.

La autoridad de Santo Tomás en las escuelas y ciencias eclesiásticas

Nuestro sentir a propósito de dos recientes artículos

La Encíclica «Humani generis», de S. S. Pío XII, con fecha 12 de agosto de 1951 [1], ha motivado, entre otros, dos amplios trabajos sobre la autoridad doctrinal de Santo Tomás en la Filosofía y en la Teología. De ellos vamos a tratar en las páginas siguientes. Sus autores son dos teólogos españoles y dominicos: los PP. Santiago Ramírez [2] y Armando Bandera [3].

Antes de entrar en el examen de estos trabajos será bueno destacar algunos pensamientos fundamentales de las declaraciones pontificias.

I. En su Encíclica recomienda el Papa con ardientes palabras, como protección contra los errores antiguos y modernos, la «sana philosophia» que trasmitida a nosotros como herencia de los primeros tiempos del cristianismo, posee tanto mayor valor cuanto que el Magisterio de la Iglesia ha comprobado que sus principios y tesis más importantes están en armonía con la Fe. Esta filosofía, reconocida por la Iglesia, defiende la capacidad del entendimiento humano para conocer la verdad, los principios inquebrantables de la metafísica, cuales son los de razón suficiente, causalidad, finalidad y posibilidad de la adquisición de una verdad segura e inmutable [4]. En esta filo-

1 AAS 42 (1950) 561-578.

2 *The Authority of St. Thomas Aquinas*: The Thomist 15 (1952) 1-109. Lo mismo, «paucis adiectis», publicó después en el opúsculo *De auctoritate doctrinali S. Thomae Aquinatis*, Salmanticae, 1952, 179 pp., añadiendo un *Apéndice* de documentos pontificios desde Benedicto XIV a Pío XII, pp. 181-310. Este opúsculo no lo conoció el autor antes de redactar su artículo.

3 *Pío XII y Santo Tomás*: CiencTom 78 (1951) 483-543.

4 AAS 42, 571 s.: «Hoc tamen munus (scilicet, comprobandi Christianae fidei fundamenta, ad legem naturae rite exprimendam et ad aliquam mysteriorum intelligentiam assequendam) ratio tum solum apte ac tuto absolvere

sofía también se exponen doctrinas que no tocan la Fe y las costumbres, y la Iglesia las deja a la libre discusión de los sabios, pues no entran en el campo del Magisterio de la Iglesia. Pero, como el Papa recalca, referente a otras cosas, principalmente a los principios arriba indicados, no existe la misma libertad[5]. En sus puntos esenciales la verdad y su exposición filosófica no pueden cambiar con el tiempo; se trata de principios evidentes o de doctrinas que descansan en una sabiduría multisecular y en la Revelación divina. Podemos darles un ropaje acomodado a las circunstancias, defenderlas con demostraciones más eficaces, ampliarlas, pero nunca cambiarlas fundamentalmente o considerarlas como un monumento de tiempos pretéritos [6].

Sobre todo el Papa renueva la prescripción del Derecho Canónico: «Philosophiae rationalis ac Theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia, eaque sancte teneant» [7]. Pues los métodos del Aquinate presentan para la enseñanza y para la investigación profunda unas excelencias extraordinarias, y su doctrina está en armónica concordancia con la divina Revelación, y es sobremanera eficaz para la defensa de los fundamentos de la fe y la consecución de los frutos de un sano progreso[8].

El Papa rechaza de una manera inequívoca las objeciones tomadas del Relativismo, Idealismo, Existencialismo y Voluntarismo contra la sana «philosophia», principalmente las que atacan la Teodicea y Ética escolásticas[9].

En estas ideas el Papa bosqueja claramente la posición de la Iglesia frente a la Filosofía. No sólo la Teología sino también la Filosofía está sometida al Magisterio eclesiástico por su estrecha relación con los fundamentos y la exposición de la

---

poterit, cum debito modo exculta fuerit; nempe cum fuerit sana illa philosophia imbuta, quae velut patrimonium iamdudum exstat a superioribus christianis aetatibus traditum, atque adeo altioris etiam ordinis auctoritatem habet, quia ipsum Magisterium Ecclesiae, eius principia ac praecipua asserta, a viris magni ingenii paulatim patefacta ac definita, ad ipsius divinae «revelationis» trutinam vocavit. Quae quidem Philosophia in Ecclesia agnita ac recepta, et verum sincerumque cognitionis humanae valorem tuetur, et metaphysica inconcussa principia —rationis nempe sufficientis, causalitatis et finalitatis— ac demum certae et immutabilis veritatis assecutionem.»

5 L.c. 572: «In hac philosophia plura sane exponuntur quibus res fidei et morum neque directe neque indirecte attinguntur, quaeque propterea Ecclesia liberae peritorum disceptationi permittit; at quoad alia plura, praesertim quoad principia assertaque praecipua, quae supra memoravimus, eadem libertas non viget.»

6 L.c.

7 L.c. 573. C.I.C. can.1366,2.

8 L.c. «Plurium saeculorum experientia probe noscit Aquinatis methodum ac rationem sive in tironibus erudiendis sive in absconditis veritatibus pervestigandis, singulari praestantia eminere; ipsius autem doctrinam cum divina «revelatione» quasi quodam concentu consonare, atque ad fidei fundamenta in tuto collocanda efficacissimam esse, necnon ad sanae progressionis fructus utiliter et secure colligendos.»

9 L.c. 573-575.

fe. La Iglesia se mantiene firme en la Filosofía escolástica, en la que Santo Tomás, su más esclarecido representante, ocupa un puesto especial. En las cuestiones que no atañen ni directa ni indirectamente al «Depositum fidei», la Iglesia deja libertad; es más, desea y alienta una sana evolución progresiva, aunque lleve a la corrección de algunas doctrinas escolásticas que no toquen al «Depositum fidei».

Estas palabras de la Encíclica, en sí ya suficientemente claras, han sido mal entendidas por algunos, como si el Papa quisiera limitar el progreso que la ciencia ofrece y prohibir algunas opiniones que han sido discutidas libremente, sin peligro de la fe, hasta el día de hoy («pecculiares opiniones, quae in philosophicis et theologicis scholis *adhuc* sine fidei periculo libera fuerunt in disceptatione». Refiriéndose a éstas, el Papa declara solemnemente, en una Alocución del 23 de septiembre de 1951 a los Profesores de la Orden de los Carmelitas Descalzos[10], por tanto, un año completo después de la aparición de la Encíclica «Humani generis»: «Isti falluntur aut fallunt. Mentis nostrae consilium non fuit quae libera sunt compescere. Quod profecto pro Apostolico Nostro munere voluimus hoc est, hodiernae aetatis aliquas aberrantes et immoderatas doctrinas a catholica secernere veritate, qualis fuit et erit, commune Ecclesiae patrimonium tectum sartumque servandum, quod quidem omnes aetates et civilis humanitatis et cultus omnes formas exsuperat».

Con esto ha fijado claramente el Papa la postura adoptada por la Iglesia. El Magisterio eclesiástico protege el «Depositum fidei» y considera como un derecho divino suyo juzgar, si una doctrina, que tiene relación directa o indirecta con este «Depositum», es falsa o verdadera, aceptable o inaceptable.

Naturalmente, la Iglesia tiene también derecho a ejercer un influjo decisivo en el plan de estudios de las escuelas sometidas a ella, sobre todo cuando están orientadas a la formación de los futuros sacerdotes. Por lo que hace a lo demás, la Iglesia se hace propia la sentencia de San Agustín: «in neccesariis unitas, in dubiis libertas». Su Santidad Pío XII sigue, en la recomendación del seguimiento y ámbito de la necesaria libertad, a todos sus predecesores, principalmente a Pío XI, quien en su gran Encíclica «Studiorum Ducem» celebra la autoridad de Santo Tomás, exige la adhesión a él y dice:[11] «Sanctum igitur uniquique eorum esto quod in Codice iuris canonici praecipitur, ut philosophiae rationalis ac theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem

---

10 *Allocutio ad Docentes ex Ordine Fratrum Carmelitarum Discalceatorum*, d.d. 23-set-1951: AAS 43 (1951) 737 s.

11 *Encyclica «Studiorum Ducem»*, del 29-6-1923: AAS 15 (1923) 324.

professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia, eaque sancte teneant; atque ad hanc normam ita se omnes gerant, ut eum ipsi suum vere possint appellare magistrum. At ne quid eo ampius alii ab aliis exigant quam quod ab omnibus exigit omnium magistra et mater Ecclesia: neque enim in iis rebus, de quibus in scholis catholicis inter melioris notae auctores in contrarias partes disputari solet, quisquam prohibendus est sequi sententiam, quae sibi verisimilior videatur».

He puesto por delante estas declaraciones del Sumo Magisterio Eclesiástico para que las siguientes discusiones no vayan sobre opiniones subjetivas, sino sobre principios firmes.

II. *El P. Ramírez* expone en su muy documentado trabajo, basándose en numerosas declaraciones pontificias y también en argumentos internos, que en la doctrina de Santo Tomás reside una fuerza especial para defender la fe y la razón de los extravíos de *nuestro* tiempo.

Primero trata de la autoridad puramente científica de Santo Tomás en Teología y Filosofía; después, de la autoridad canónica, o sea del reconocimiento que la Iglesia ha otorgado a su Teología y también a su Filosofía, en tal medida como no lo ha hecho con ningún otro teólogo, entrando ese reconocimiento hasta en el Código del Derecho Canónico. Luego sigue la discusión sobre el valor general de la autoridad del conjunto doctrinal del «Doctor communis»; y, finalmente, determina, según las decisiones pontificias, por una parte, qué conducta es insuficiente para satisfacer a las exigencias de los Papas, y, por otra, cómo se puede faltar por exceso en exigir la sumisión a este seguimiento. Ciertamente no es conforme a la mente de la Iglesia el andar en busca de errores en Santo Tomás sin molestarse por comprender y explicar su verdadera doctrina. También es insuficiente reconocer en Santo Tomás una gran autoridad en el pasado, pero no en nuestro tiempo y en sus problemas, o ver en él sólo un símbolo de la Escolástica, en la que su autoridad es enteramente igual a la de otros escolásticos. El Padre Ramírez puede decir con razón: «The authority of St. Thomas, which may be called canonical, is greater than the authority of any other Catholic theologian». Pero, por otra parte, no podemos creer que con Santo Tomás se haya quitado la autoridad a los demás escolásticos o que Santo Tomás sea en la Iglesia el único Doctor en sentido completo. Además, no todos los elementos del sistema tomista tienen el mismo valor y autoridad, ni se nos impone cada uno de sus principios y tesis, ni se nos exige en cada caso nuestra interna adhesión. Finalmente, la doctrina de Santo

Tomás no es ningún libro cerrado al que ya no le es posible un perfeccionamiento ulterior[12]

Estos son principios sanos que quedan bien comprobados con las declaraciones del Magisterio Eclesiástico. A ellos nos adherimos con simpatía y podemos decir, resumiendo: La Iglesia exige que los profesores y alumnos de los centros dedicados a la formación de los sacerdotes tengan verdaderamente a Santo Tomás, no sólo como su Doctor, sino como su Doctor preferido. La Iglesia no permitirá nunca ni puede permitirlo que se nieguen o pongan en duda los principios fundamentales metafísicos y éticos del Santo, como los de causalidad y finalidad, el de la posibilidad y realidad de un conocimiento cierto de Dios, de la existencia de las leyes de la naturaleza y de un orden ético inmutable, etc., de los que nos hablan Pío X[13] y Pío XII[14]. Ella recomienda ardientemente, en general, la doctrina de Santo Tomás y exige su estudio, pero permite en sus escuelas y en las cosas que no tocan directa ni indirectamente la fe, o sea en las cuestiones que se han discutido hasta ahora libremente en las escuelas católicas, una justa libertad, y alienta todo progreso en el conocimiento, perfeccionamiento y aun corrección de la Doctrina del Santo[15]. Esto se recalca particularmente en los problemas de las ciencias naturales[16]. No en todas y cada una de sus partes tiene su sistema filosófico el mismo valor eterno[17].

Aunque hasta aquí estamos completamente de acuerdo con

---

12 Cf. para detalles y comprobantes, The Thomist 15,81-96.

13 *Motu Proprio «Doctoris Angelici»*, del 29-6-1914: AAS 6 (1914) 337. «Ceterum his Thomae principiis, si generatim atque universe de iis loquamur, non alia continentur quam quae nobilissimi philosophorum ac principes Doctorum Ecclesiae meditando et argumentando invenerant de propriis cognitionis humanae rationibus, de Dei natura rerumque ceterarum, de ordine morali et ultimo vitae fine assequendo. Tam praeclaram autem sapientiae copiam... nec sana ratio vult negligi nec religio patitur ulla ex parte minui. Eo vel magis quod si catholica veritas valido hoc praesidio semel destituta fuerit, frustra ad eam defendendam quis adminiculum petat ab ea philosophia, cuius principia cum Materialismi, Monismi, Pantheismi, Socialismi variisque Modernismi erroribus aut communia sunt aut certe non repugnant. Nam ea quae in philosophia sancti Thomae sunt capita, non ea haberi debent in opinionum genere, de quibus in utramque partem disputare licet, sed veluti fundamenta in quibus omnis naturalium divinarumque rerum scientia consistit.»

14 *«Humani generis»*: AAS 42 (1950) 532 s.

15 Cf. los pasajes arriba citados de la «Humani generis».

16 S. S. Pío XII dice en la Alocución *«ad patres delegatos ad Capitulum generale Ord. Fr. Praed.»*, del 22-9-1946: «Eoque minus nunc sermo est de illis doctrinarum ad physica seu ad rerum naturam attinentium opinationibus et formulis, quae praeteriti temporis propriae et peculiares erant, aut de illarum consectariis»: AAS 38 (1946) 387.

17 En la Alocución citada: L.c. 387 se dice: «Quod quidem praescriptum (Iuris Can.1366,2 «de institutione secundum rationem etc. Angelici Doctoris») quanti faciendum sit, Decessorum Nostrorum consilia vestigiaque secuti, alias animadvertimus. Hac autem in re nunc minoris videntur esse momenti quaestiones, in quibus sub ecclesiastici magisterii ductu auspicioque semper libera fuit opinandi et disputandi potestas, quantaecumque eaedem in philosophicis et theologicis indagationibus et disceptationibus ducendae sunt.»

el Padre Ramírez, sin embargo provocan nuestros reparos dos puntos de su exposición.

El primer punto se refiere a la valoración de las conocidas «responsa» de la Congregación de Estudios de 27 de julio de 1914 y 7 de marzo de 1916[18].

Nos parece necesario para mayor claridad empezar un poco de más arriba: Cuando Pío X, en su Motu proprio «Doctoris Angelici» de 26 de junio de 1914[19], exigió la adhesión a Santo Tomás y en particular la aceptación de sus principios en el orden metafísico y ético por su significado para la fundamentación y defensa de la fe, se dedicaron algunos a reunir las tesis, que ellos tenían por las más importantes, y las presentaron a su aprobación a la Congregación de Estudios. Ciertamente intervino aquí el anhelo de eliminar en la selección algunas tesis en las que el Doctor Eximius y esclarecido comentarista de Santo Tomás, F. Suárez, y algunos otros, como los cardenales de Lugo y Franzelin, discrepaban real o aparentemente de Santo Tomás. La Congregación respondió conforme al sentido de la súplica y en consonancia con el estado de la investigación de entonces: «eas plene continere sancti Doctoris principia et pronuntiata maiora». Pero algunos suplicantes no habían conseguido todavía con esto su deseo, que era imponer la defensa de estas tesis como obligatoria. Por eso vino la pregunta: «Utrum omnes vigintiquatuor theses philosophicae, a Sacra Studiorum Congregatione probatae, germanam S. Thomae doctrinam revera contineant, et in casu affirmativo, utrum imponi debeant Scholis Catholicis tenendae»[20].

La primera parte de la pregunta era enteramente superflua, pues la Congregación había manifestado ya claramente su opinión. La segunda parte era la que evidentemente contenía el punto esencial. A esta pregunta le tenía que corresponder, en el estilo usual, un «affirmative» o un «negative» como respuesta. No se siguió el «affirmative»: por tanto, sólo quedaba el «negative», equivalente a «non sunt imponendae». Este «negative» estaba suavizado con la forma positiva: «eaeque proponuntur veluti tutae normae directivae». La negativa incluída iba unida a una exigencia positiva, de la que la pregunta no hablaba. No se da ningún mandato que obligue a la admisión de todas las tesis; pero estas tesis tienen una gran prerrogativa: ellas son «normae tutae», cosa que no se dice oficialmente de las doctrinas opuestas a ellas. ¿Quiere ello decir que las tesis opuestas son «eo ipso non tutae» o

18 AAS 6 (1914) 383-386; AAS 8 (1916) 156 s.
19 AAS 6 (1914) 336-341.
20 AAS 8 (1916) 157.

«minus tutae», como se ha afirmado? De ninguna manera. Una tesis «tuta» es la que no contiene nada que en el estado actual de nuestra ciencia sea peligro para la fe. Pero sobre su interna verdad o falsedad no se dice en sí y por sí absolutamente nada. Una «assertio tuta» puede ser falsa. La doctrina opuesta puede ser también «tuta» e incluso, en circunstancias, puede ser «tutior». Estos son, tomados en general, principios teológicos [21], y los términos de una explicación oficial de una Congregación se han de tomar evidentemente en un estricto sentido teológico.

Todavía hay que advertir una cosa más: Tanto en la pregunta como en la respuesta se habla sólo de «germana S. Thomae doctrina» y no de «principia et pronuntiata maiora Thomae Aquinatis», como es el caso de las veinticuatro Tesis.

¿Era esto para evitar una mala inteligencia? Notemos, además, que los «principia», de los que habla Pío X en el «Doctoris Angelici», no coinciden en absoluto con los principia de las 24 tesis. En el «Doctoris Angelici» habla el Papa, como ya hemos indicado, de los «principia S. Thomae» necesarios para la fundamentación y explicación de la fe. En cambio, entre las veinticuatro tesis hay más de una que puede pertenecer a los «principia» y «pronunciata maiora» en el sistema tomista, pero que no tiene ninguna importancia decisiva para la defensa y fundamentación de la fe. Por ejemplo, la tesis once, sobre la individuación por la «materia signata», o la tesis 20, sobre el orden y modo del conocimiento de los singulares. Estas pertenecen ciertamente a aquellas opiniones, de las que el Papa Pío XII dice [22]: «in hac philosophia plura exponuntur, quibus res fidei et morum neque directe neque indirecte attinguntur».

Y para ver cómo la tesis opuesta puede ser «tutior», permítasenos un ejemplo: Una tesis predilecta de Santo Tomás, y en cierto sentido fundamental en su sistema filosófico, es la tesis 16, sobre la unicidad de forma en el hombre. Y, sin embargo, Santo Tomás fué ya en vida atacado intensamente por causa de esta tesis. El declaró humildemente que estaba dispuesto a someterse al juicio de los profesores de teología parisienses. Los Arzobispos de Canterbury, Robert Kilwardby, O. P., y John Peckham, O. F. M., la rechazaron [23]. Esta te-

---

21 Sobre el sentido de la fórmula «Tuto doceri non potest» cf. la exposición de F. HÜRTH in «Scholastik» 5 (1930) 260-267.

22 «*Humani generis*»: AAS 42 (1950) 572.

23 Cf. F. EHRLE, *Der Augustinismus und der Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des* 13. *Jahrhunderts:* ArchLitKirchGesch 5 (1889) 603-635; del mismo: *John Peckham über den Kampf des Augustinismus und Aristotelismus in der zweiten Hälfte des* 13. *Jahrh.:* ZkathTh 13 (1899) 172-193. F PELSTER, *Die Sätze der Londiner Verurteilung von* 1286 *und die Schriften des*

sis, fuera de la escuela tomista, hasta la fecha nunca se ha impuesto. Y esto prescindiendo enteramente de las dificultades surgidas de las ciencias naturales, principalmente porque no salva sino con mucha dificultad la identidad del cuerpo humano de Cristo en vida, muerte y resurrección, y más aún porque no parece suficiente para salvar la identidad de nuestro cuerpo mortal con el cuerpo resucitado. Por eso de ninguna manera puede parecer audaz que califiquemos de «tutior» la tesis opuesta a la 16.

Su Santidad Pío XII recomienda que se empleen los métodos y ayudas de la moderna investigación histórica para lograr un conocimiento más completo y exacto de los escritos y textos del Aquinate. Así podemos conocer actualmente la cronología de la mayoría de sus escritos, cosa tan difícil hace unos decenios, y estamos mejor informados que antes sobre la evolución de las opiniones del santo. Por eso es muy posible que se descubra que alguna de las 24 tesis no fué enseñada por el Angélico o fué por él desechada posteriormente. Esto ocurre con la tesis 6, que dice que la relación predicamental es una peculiar realidad distinta realmente de su fundamento. Según recientes investigaciones, Santo Tomás enseña que esta relación es real, pero no realmente distinta de su fundamento[24]. Ser real, o sea existir en el mundo de las realidades, independientemente de nuestro conocimiento, y ser una realidad especial son dos cosas que ni objetiva ni conceptualmente son idénticas la una a la otra. Tampoco está enteramente dilucidado el problema de si Santo Tomás defendió en sus últimos años la hipótesis de la tesis tercera, sobre la distinción real entre la esencia y la existencia, o si desechó esta opinión, tomada de Avicena, bajo el influjo de Averroes. La tesis que propugna que el Santo la mantuvo tiene en contra de sí dificultades al parecer insolubles, tomadas principalmente del gran comentario a la Metafísica compuesto en sus últimos años[25], y del hecho de que casi todos los adversarios de la distinción real usan en contra de ella los mismos argumentos que Santo Tomás emplea, siguiendo a Averroes. El iniciador y defensor de esa distinción real pudo ser el agustino Egidio Romano, y de él pasó a la escuela tomista.

Estas explicaciones sobre el «ut tutae proponantur», la im-

Magister Richard von Knapwell O. P.: ArchFrPraed 10 (1946) 83-106. Sobre la lucha en torno a la unicidad o pluralidad de formas sustanciales hay una amplia literatura que sería largo de citar. Citemos nada más la novísima obra de R. Zavalloni, O. F. M., *Richard de Mediavilla et la Controverse sur la Pluralité des Formes.* Louvain, 1951 (Philosophes Mediévaux, t. 2).

24 Cf. G. Martín, *Ist Ockhams Relationstheorie Nominalismus?:* FranzSt 32 (1950) 39-44. También F. Pelster, en Schol 26 (1951) 159.

25 Cf. F. Pelster, en Schol 27 (1952) 159. Cf. también Chr. Pesch, *Die Lehre vom Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein bei früheren Theologen des Predigerordens:* ZkathTh 42 (1918) 763-789.

portancia relativa de algunas tesis y la posibilidad de que cambie la creencia de atribuirlas a Santo Tomás, bien merecen que se las tome en cuenta para coordinarlas con los principios teológicos y las declaraciones pontificias, principalmente de Pío XII. La célebre y tantas veces citada frase «la Santa Sede preferisce»[26] no está en ninguna declaración oficial; proviene de una manifestación puramente privada de Benedicto XV. Frente a ella hay otras declaraciones que exigen libertad en todo lo que no tiene relación con la fe. De lo dicho se ve clara la inexactitud de la afirmación: «From the fact alone that the doctrine of Aquinas is approved merely as being safe and sound and that opprobation is not given to others inconsistent whith him, it is clear that these cannot be called equally safe and sound»[27]. Aquí tenemos la fundamental falta de lógica de que dos tesis opuestas no pueden ser «tutae», es decir, conformes a la fe «Tutum» es una cosa distinta de «verum».

El segundo punto, que queríamos comentar del trabajo del Padre Ramírez, se refiere a la alocución del Papa Pío XII en 24 de junio de 1939 a los alumnos de los seminarios y colegios de los Institutos eclesiásticos de Roma[28]. Como hemos dicho al principio de este artículo, el Papa Pío XI exigió en «Studiorum Ducem» que todos los profesores y alumnos de los centros eclesiásticos debían estudiar la doctrina de Santo Tomás de manera que con verdad pudieran llamarle su Doctor. Pero a la vez formuló y exigió claramente la libertad necesaria para un estudio verdadero y una investigación científica: «Neque enim in iis rebus, de quibus in scholis catholicis inter melioris notae auctores in contrarias partes disputari solet, quisquam prohibendus est sequi sententiam, quae sibi verisimilior videatur.»

El Padre Ramírez afirma que S. S. Pío XII, en su alocución a los seminaristas, ha dado una aclaración restrictiva a esta prescripción de Pío XI. ¿Qué hay de esto?

El Papa amonesta a los jóvenes estudiantes, que deben dedicarse con amor y celo al estudio de Santo Tomás y aceptar entusiásticamente lo que manifiestamente pertenece a su doctrina y por motivos firmes se considera como de particular importancia en ella. Renueva con esto la prescripción de sus predecesores[29], y luego aclara: «Simulque eorumdem Deces-

26 The Thomist, 15 (1951) 66.

27 L.c. 89. Y en su libro, *De auctoritate doctrinali S. Thomae*, dice: «vel ex eo solum quod Aquinatis doctrina ut mere tuta et secura approbetur quin hoc ipsum de aliis et non cohaerentibus affirmetur, constat has dici non posse aeque tutas et securas», p.146.

28 AAS 31 (1939) 245-251.

29 L.c. 246 «Quapropter, dilectissimi filii, animum afferte plenum amoris et studii erga Sanctum Thomam, totis viribus incumbite ut luculentam eius doctrinam intellectu percipiatis: quidquid ad eam manifesto pertinet et

sorum Nostrorum monita Nostra facimus, quibus veri nominis in scientia progressum et legitimam in studiis libertatem tueri voluerunt. Probamus prorsus ac commendamus novis disciplinarum inventis antiquam sapientiam, ubi opus sit, aequari; ea de quibus bonae notae Angelici Doctoris Interpretes disputare solent, libere agitari; nova vero subsidia ex historia deprompta in textibus Aquinatis plenius intelligendis adhiberi. Neque ullus privatus se in Ecclesia pro magistro gerat; nec quid eo amplius alii ab aliis exigant, quam quod ab omnibus exigit omnium magistra et mater Ecclesia, neque denique vana dissidia foveantur»[30].

Según el Padre Ramírez, Pío XII sólo permite apartarse de Santo Tomás en las cuestiones en que los comentaristas de nota no están conformes sobre cuál es la opinión de Santo Tomás, pero no cuando se conoce con claridad y seguridad su doctrina[31]. Pío XI, en cambio, había otorgado libertad de opinión en el texto, ya citado, de la «Studiorum Ducem»: «in iis rebus de quibus in scholis catholicis inter melioris notae auctores in contrarias partes disputari solet».

El Padre Ramírez ve aquí una limitación a la libertad concedida por Pío XI. A lo cual tenemos que decir: 1) Si el Papa emplea aquí la clásica palabra «interpres» en vez de «commentator», como estaba más en consonancia con el estilo de la Curia, aparece claro a cualquiera que no toma la palabra intérprete en el estricto sentido de aclarador de un pasaje oscuro, sino sencillamente como comentarista. Y entre los comentaristas «bonae notae» se encuentran algunos que no tuvieron reparos en apartarse en algunos casos, incluso de la doctrina manifiesta del Santo. Estos son, por citar algunos, Francisco de Vitoria, Melchor Cano, Domingo de Soto, Vázquez, Suárez[32] y Lugo. 2) Según la interpretación que el Pa-

---

tuta ratione ut praecipuum in ea habetur, libenter amplectimini. Haec praecepta a Decessoribus Nostris iam pridem data, Nostrarum partium ducimus in praesenti recolere et, si alicubi desiderentur, ex integro instaurare.» La traducción del P. Ramírez (p. 99): «Embrace whatever has a clear connection with it and is supposed by a sound reason in his doctrine», es aquí muy inexacta. Se requieren dos condiciones para la aceptación deseada de una doctrina de Santo Tomás. Primero: tiene que pertenecer manifiestamente a él, y segundo: tiene que estar garantizada con algún motivo que la señale como principalmente *importante* en su doctrina *(praecipuum)*. A lo principalmente importante, según la Alocución al Capítulo general de los Dominicos de 1946, no pertenecen aquellas cuestiones sobre las que, bajo la dirección del Magisterio eclesiástico, se puede discutir libremente.

30 L.c. 246 s. El Papa añade todavía: «Aemulatio enim in veritate quaerenda et propaganda per commendationem doctrinae Sancti Thomae non supprimitur sed excitatur potius ac tuto dirigitur.»

31 L.c. 99. «He recognised a certin freedom within the doctrine of St. Thomas and his school, when he said that noted interpreters of Aquinas may dissent and dispute among themselves, but not against his certain and genuine doctrine.»

32 Sobre el Padre Suárez, tan atacado actualmente y aun motejado también de nominalista, da este juicio el Cardenal Dominico Zeferino González: «La filosofía de Suárez coincide con la Escolástica, o, mejor dicho, es la filosofía de Santo Tomás, a quien cita y sigue en cada página de sus obras filo-

dre Ramírez da a las palabras del Papa, quiso S. S. Pío XII quitar la libertad en todas aquellas cuestiones en que los autores se apartan de las doctrinas claramente expresadas por Santo Tomás. Esto nos lleva, por ejemplo, al absurdo de que San Buenaventura no es seguro en todos aquellos pasajes en que se aparta de algún modo de Santo Tomás. Y, sin embargo, la Iglesia le ha canonizado, le ha nombrado Doctor de la Iglesia, y siempre ha alabado hasta nuestros días su persona y sus doctrinas. Hasta Benedicto XV dice: «Qui cum alter renunciatus sit cum Aquinate princeps Scholasticorum et Seraphicus Doctor.» Y algo parecido dicen Pío X, León XIII y otros muchos[33]. 3) El Papa en su alocución no sólo dice que hace suyas todas las prescripciones de su predecesor sobre el seguimiento de Santo Tomás, sino que añade: «Simulque eorumdem Decessorum Nostrorum monita Nostra facimus, quibus veri nominis in scientia progressum et legitimam in studiis libertatem tueri voluerunt»[34]. A los «decessores» pertenece, en lo que toca a la explicación de la justa libertad, sobre todo Pío XI, quien exige libertad para las opiniones de los autores «melioris notae». ¿Cómo iba el Papa a hacer suyas estas ideas si en parte las rechaza? 4) A la interpretación del Padre Ramírez le quita definitivamente el último resquicio de verosimilitud el texto, ya citado, de la Alocución del 25 de septiembre de 1951 a los profesores de los Carmelitas Descalzos. Está muy lejos de él, en la Encíclica «Humani generis», prohibir «peculiares opiniones, quae in philosophicis et theologicis scholis *adhuc* sine fidei periculo libera fuerunt in disceptatione». Entre estas opiniones están varias de las de San Buenaventura, Escoto, Suárez, Franzelin, Pesch, que no concuerdan aparente o realmente con algunas doctrinas de Santo Tomás, pero que hasta la fecha son tenidas por plenamente concordes con la fe.

Resumiendo podemos decir: La razón por la que el magisterio eclesiástico recomienda siempre tanto la obra del Santo está, primero, en que es muy apropiada para la enseñanza de la Teología y la Filosofía escolástica, por su método y eximia

---

sóficas. Suárez es acaso, después de Santo Tomás, el filósofo más escolástico de los escolásticos, el representante más genuino de la filosofía escolástica. Su concepción filosófica es la más completa, la más universal y sólida si se exceptúa la de Santo Tomás, que le sirve de punto de partida, de base y de norma, según se echa de ver recorriendo sus numerosas obras y principalmente sus *Disputationes metaphysicae*, sus cinco libros *De anima* y su tratado *De legibus*. En metafísica como en teodicea, en moral como en psicología, Suárez marcha generalmente en pos del Doctor Angélico, cuyas ideas expone, comenta y desenvuelve con lucidez notable.» *Historia de la Filosofía*, Madrid, 1878, tom. II. *Filosofía Cristiana*, § 127, pp. 541-542.

33 Un gran número de otros elogios de los Papas a San Buenaventura y a su doctrina se encuentran en la edición crítica de las obras del Doctor Seráfico: *Opera theologica selecta*, 1, Quaracchi 1934, p. XV-XXV.

34 AAS 31 (1939) 240.

claridad, y luego, también, porque la doctrina y principios del Angélico se armonizan perfectamente bien con la fe y son muy apropiados para defender vigorosamente las verdades fundamentales de la fe y exponer la doctrina revelada. Una canonización de cada opinión individual, sobre todo de las que no se relacionan o se relacionan muy lejanamente con la fe, y respecto a las cuales se defienden sin peligro en las escuelas otras concepciones, está muy lejos del Magisterio eclesiástico. Es significativa la respuesta de la Congregación de Estudios: «Ut normae tutae proponantur», es decir, «non imponantur»[35].

III. *El P. Armando Bandera*, en su artículo, coincide en gran parte de sus materiales y contenido con el trabajo del Padre Ramírez. Apareció antes, pero se remite expresamente a la Introducción del Padre Ramírez al primer tomo de la «Summa Theologiae», editada en latín y castellano en 1947 (B. A. C.). Por eso no es necesario que me extienda mucho en su comentario. Pero como algunas consecuencias, derivadas de las palabras pontificias con pura agudeza dialéctica, son sólo aptas para originar inseguridades y confusiones; de ahí la necesidad de entrar en el examen detallado de ellas, en cuanto se refiere a las que no han sido tratadas ya en la primera parte.

El Padre Bandera tiene la buena intención de fijar la obligación que se deriva de las palabras del Papa. Se dirige a los que con toda sinceridad ansían conocer su obligación de seguir a Santo Tomás para luego llevarla a la práctica. Trata los puntos siguientes:

1) Pío XII exige que se siga a Santo Tomás. 2) Pío XII, las 24 tesis de la Congregación de Estudios y el sistema de Santo Tomás. 3) Pío XII y la exégesis de Santo Tomás. 4) La autoridad de Santo Tomás está por encima de la de todos los

35 Cf. para el conjunto las egregias palabras, en parte ya citadas, de S. S. Pío XII a los Padres Dominicos del Capítulo general, del 22 de septiembre de 1946: AAS 38 (1946) 387. Véanse las notas 16 y 17: «Hac autem in re nunc minoris videntur esse momenti quaestiones, in quibus sub ecclesiastici magisterii ductu auspicioque semper libera fuit opinandi et disputandi potestas, quantaecumque eaedem in philosophicis et theologicis indagationibus et disceptationibus ducendae sunt. Eoque minus nunc sermo est de illis doctrinarum ad physica seu ad rerum naturam attinentium opinationibus et formulis, quae praeteriti temporis propriae et peculiares erant, aut de illarum consectariis, quatenus quidem opiniones illas nostra aetate reperta et inventa humanarum disciplinarum exsuperarunt et praetergressa sunt: quibus repertis et inventis Ecclesia favet, nedum adversetur, ea provehit, nedum metuat. Nunc vero agitur de ipsis philosophiae perennis et theologiae fundamentis, quae quaelibet ratio et disciplina, re ac nomine catholica aestimanda, agnoscit et veretur; agitur de scientia et fide, de earum natura ac mutua ratione: agitur de ipsa fidei basi, quam nullum censurae iudicium labefactet; agitur de veris a Deo patefactis, an nempe mentis acies ea certis notionibus penetrare atque ex eis ulteriora colligere possit. Paucis dicimus: de hac re quaeritur, an videlicet quod S. Thomas Aquinas aedificavit, ultra et supra quodlibet tempus una compositis et compactis elementis, quae omnium temporum christianae sapientiae cultores suppeditaverunt, solida rupe innitatur, perpetuo vigeat et valeat, catholicae fidei depositum efficaci praesidio etiam nunc tueatur, novis quoque theologiae et philosophiae progressibus securo usui et moderamini sit.»

demás Doctores. 5) Santo Tomás y la Escolástica. 6) La doctrina de Santo Tomás es «tutissima». 7) La Iglesia ha hecho propia suya la doctrina de Santo Tomás.

Una indicación previa: Los Papas ejercen el poder que Cristo les dió, no sólo cuando solemnemente, en virtud del sumo Magisterio, declaran algo como verdad infalible, sino también cuando en sus alocuciones y encíclicas a grupos determinados de fieles o a toda la Cristiandad, «modo ordinario», enseñan o prescriben algo. Antes de llevar a sus últimas consecuencias estas declaraciones, prescripciones y alocuciones [36], hay que examinarlas bien, para del texto, del contexto, del motivo de la declaración y del «stilus curiae» deducir exactamente el sentido e intención del Maestro y del Legislador, y en los elogios, si se han de tomar en un sentido simplemente superlativo y exclusivo o únicamente en un sentido elativo. Ponderemos ahora las afirmaciones del Padre Bandera:

1) *Que S. S. Pío XII renueva la prescripción de seguir a Santo Tomás* en el sentido del Canon 1366,2 para la filosofía racional y la teología especulativa en las escuelas católicas es una verdad que nadie pone en duda. Cabe preguntar: ¿hasta dónde se extiende esta obligación, según la voluntad del Papa?

2) *Sobre la obligación de las 24 tesis y su extensión*, queda dicho todo lo esencial en la parte anterior. Unicamente hay que recalcar una cosa: Cuando Pío X y Pío XII hablan de «principia S. Thomae» o de «sana philosophia», se refieren a las verdades fundamentales acerca del conocimiento de la verdad por el entendimiento humano, acerca de Dios y la naturaleza divina, acerca de la creación y el orden moral, acerca del fin del hombre; cosas sobre las que descansa el edificio de nuestra fe cristiana. Pero de ninguna manera son sencillamente los principios y «pronuntiata maiora» de las 24 tesis. En esto la demostración descansa, a pesar de toda su dialéctica, en un sofisma; pues cuando Pío X, en su «Doctoris Angelici», exigía la admisión de los «principia S. Thomae», no se había pensado para nada en las 24 tesis. Podemos preguntar también ¿por qué Pío XII, cuando exige la adhesión a Santo Tomás y sus principios, no menciona nunca las 24 tesis? Y, sin embargo, hubiera sido lo más natural.

Dos observaciones, no sin importancia, en este punto:

La diversidad de opiniones entre los Jesuítas referente a Santo Tomás no era entre tomistas y antitomistas, como afirma inexactamente el Padre Bandera, sino entre los que creían que debían conservar cierta libertad en el seguimiento de Santo Tomás, como lo daba el sentido de las declaraciones pontifi-

36 Cf. F. HÜRTH, *Annotationes de pondere et momento theologico Allocutionum*: Periodica 41 (1952) 245-249.

cias, de las Constituciones y tradición doctrinal de la Orden, y en interés de la ciencia católica, en los puntos controvertidos; y los que opinaban que la Orden debía obligar a sus profesores y estudiantes a una adhesión a todos los principios y consecuencias. La primera opinión estaba representada, entre otros, por el gran canonista y luego General de la Orden, Padre Francisco Wernz, por el insigne teólogo Christian Pesch [37] y el investigador de la Escolástica, Francisco Ehrle[38].

Todavía más inexacta es la segunda afirmación, que en cierta manera también sugiere el Padre Ramírez: «Para calmarlas (las disputas), la Congregación de Seminarios y Universidades, debidamente autorizada por Benedicto XV, mitigó la disciplina del «Motu Proprio», «Doctoris Angelici», declarando que las tesis no se imponían como obligación, sino como normas directivas seguras .. De nuevo surgieron dificultades, y para resolverlas definitivamente el Prepósito General de la Compañía acudió a Benedicto XV, pidiéndole que confirmase las libertades de que en esta materia había gozado antes la Orden. El Papa accedió a la petición en carta dirigida a dicho Prepósito General» 39. Esto dice el Padre Bandera.

¿Cómo ocurrieron los hechos? En primer lugar, el «Motu Proprio», «Doctoris Angelici» y la respuesta de la Congregación no son idénticos. Además, la Congregación, con su «proponantur», no suavizó la obligación, pues el Papa exige en el «Doctoris Angelici» la aceptación de los principios fundamentales de Santo Tomás como exponente de la Escolástica orientada a la fe, y la Congregación no podía de ninguna manera suavizar esta obligación, unida estrechamente con la fe. Uni-

---

37 Una mirada superficial a la gran Obra dogmática completa de PESCH, en nueve tomos, nos muestra cuán estrecha es su adhesión a Sto. Tomás, pero también cómo no acepta a ciegas toda sentencia de la escuela tomista, sino que a veces se aparta del Santo, cuando lo tiene por necesario. También es muy valioso su artículo: *Ist die Annahme eines sachlichen Unterschiedes zwischen Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen das notwendige Fundament der ganzen Philosophie und der spekulativen Theologie?*: Scholastik 1 (1926) 11-49, 216-238.

38 EHRLE ya en los primeros años a raíz de la aparición de la Encíclica «Aeterni Patris», en unos artículos dignos de leerse todavía hoy, fundamentó objetiva e históricamente la adhesión a la filosofía del Santo, pero a la vez notó e hizo resaltar el valor de las diversas escuelas, pues no a todas las doctrinas del Santo las corresponde un absoluto valor eterno. Además se fijó en la gran época de los comentarios de Sto. Tomás, siglos XVI y XVII, principalmente de la escuela salmantina, y abrió el camino para su conocimiento. Cf. *Die päpstliche Encyclica vom 4. August 1879 und die Restauration der christlichen Philosophie*: Stim. aus Maria-Laach 18 (1880) 13-28, 292-317, 388-407, 485-498; *Grundsätzliches zur Charakteristik der neueren und neuesten Scholastik*, Freiburg 1918; 2.ª edic. con el título: *Die Scholastik und ihre Aufgaben in unserer Zeit*, Freiburg 1933, traducido también al italiano y al checo.

39 BANDERA, L.c. 494 RAMÍREZ, The authority of St. Thomas, l.c. 95, dice: Las opiniones no conformes con las 24 tesis «are merely permitted and tolerated, but the others are positively approved, praised and preferred»: «haec namque mere *permittuntur et tolerantur*, illae vero [24 theses] *positive approbantur, commendantur et praeferuntur*». ID. *De auctoritate doctrinali S. Thomae*, p. 152.

camente exige la proposición de algunas tesis tomistas, como «tutae normae directivae».

En segundo lugar, para poner fin a la interpretación de la respuesta de la Congregación y de la frase tan discutida en Roma, «La Santa Sede preferisce le 24 tesi», se dirigió el General de la Orden, Padre Ledóchowski, al Papa Benedicto XV pidiéndole una aclaración autoritativa del sentido de la respuesta dada por la Congregación. A la vez presentó al Papa, para que diera su opinión y, dado el caso, para una eventual modificación antes de ser publicado, el escrito «De doctrina S. Thomae in Societate fovenda»[40]. Este escrito expone cómo la doctrina de Santo Tomás, por razones intrínsecas y más aún por las prescripciones de la Santa Sede, ocupa un puesto preeminente en la Iglesia Católica; cómo la Compañía de Jesús, desde sus comienzos, ha reconocido y prescrito a Santo Tomás como su Doctor especial; cómo los profesores le han de seguir y no apartarse de él, aun en cuestiones de menor importancia, sino por muy serios motivos, de modo semejante a como lo hicieron los grandes tomistas Francisco de Vitoria y Melchor Cano. Referente a las 24 tesis, se dice que, según la declaración de la Congregación, está expresada en dichos puntos la doctrina del santo. Sin embargo, no se puede decir que no tiene la suficiente adhesión al Doctor Angélico aquel que afirme que no es obligatorio defender en su totalidad las 24 tesis. De lo cual se deduce evidentemente que «plane satisfieri praescriptioni a Pio X factae, etsi non teneantur omnes XXIV theses, dummodo illae proponantur ut tutae normae directivae»[41].

---

40 La carta del P. Ledóchowski del 18 de enero de 1917 y la respuesta del Papa, están publicadas en *Acta Romana Soc. Iesu* 2 (1916-1918) 318-365; han sido dadas a la publicidad en ZkathTh 42 (1918) 205-253. La respuesta del Papa se encuentra también en F. EHRLE, *Die Scholastik*, 2.ª edic. 1933, 86 s. Lo sustancial de la respuesta de Benedicto XV lo incorpora en nota al n.º 929, el *Enchiridion Clericorum*, publicado en 1938 por la Sagrada Congregación de Estudios.

41 Sobre la doctrina de la distinción real de esencia y existencia en las creaturas, el P. General en su carta dice: «Quanta vero cum sapientia S. Congregatio ab imponendis illis propositionibus abstinuerit vel ex eo patet quod etiam doctissimi ac fidelissimi commentatores Sti. Thomae eas, praesertim quae distinctionem realem essentiae ab esse respiciunt, aut non sequuntur, aut negligunt, aut non tanti faciunt. Ita ex. gr., ut ceteros omittam, Dominicus Soto ex Ordine Praedicatorum, qui Concilio Tridentino interfuit, asserit: «Non est tanti hanc distinctionem aut concedere aut negare». Natalis Hervaeus, Magister Generalis eiusdem Ordinis, in suis Commentariis in Magistrum Sententiarum distinctionem realem negat. Tandem ex Doctoribus Societatis Iesu, quos vidimus fideliter adhaesisse doctrinae Sti. Thomae, maxima pars eam aut negligunt aut reiciunt»: L.c. 345 s. Una respuesta del P. General L. Martín, en la que dejaba libre en la enseñanza la doctrina de la distinción real, fué confirmada y calificada como conforme a la mente de León XIII por un autógrafo de Benedicto XV del 9 de marzo de 1915: Cf. EHRLE, L.c. 85 s. Para comprender la respuesta del General de la Orden P. Martín hay que observar que, referente a la rectitud e importancia de la «distinctio realis inter essentiam et exsistentiam», no sólo había una diversidad de opiniones científicas entre algunos teólogos y profesores de la Compañía de Jesús, sino que algunos tenían el escrúpulo de si la negación de esta «distinctio» no se opondría a la mente de León XIII y a la obediencia debida al

El Papa estudió atentamente la carta, la dió para su examen a otros, y aprobó su contenido por un escrito de 19 de marzo de 1917. En él alaba especialmente la exposición del Padre General sobre la línea que traza acerca del seguimiento de Santo Tomás: «Neque minus iucunde animadvertimus aequa te lance rationum momenta perpendisse quibus, quem ad modum oporteat a Sancti Thomae doctrinis esse hinc inde disceptando, contenditur. Quo quidem in iudicio *recte Nos te sensisse arbitramur*, cum eos putasti Angelico Doctori satis adhaerere qui universas de Thomae doctrina theses perinde proponendas censeant ac tutas ad dirigendum normas, nullo scilicet omnium amplectendarum thesium imposito officio. *Eiusmodi spectantes regulam*, possunt Societatis alumni iure timorem deponere, ne eo quo par est obsequio iussa non prosequantur Romanorum Pontificum, *quorum ea constans sententia fuit*, ducem ac magistrum in theologiae et philosophiae studiis Sanctum Thomam haberi opus esse, *integro tamen cuique de iis in utramque partem disputare, de quibus possit soleatque disputari*» [42].

De petición de un privilegio, como afirma el Padre Bandera, o de la confirmación de un tal privilegio no se habla, como tampoco de un permiso o tolerancia por parte de la Iglesia. Es más, está absolutamente claro que el suplicante excluía directamente la concesión de una dispensa o privilegio. Todavía más, declara, en cambio, expresamente al Papa que está dispuesto a prescribir las 24 tesis en la enseñanza, si el Papa así lo desea. El fin de la pregunta era única y solamente conocer la «mens legislatoris». Los escritos oficiales de los Papas son y dicen sólo lo que las palabras expresan: expresan, por lo

Papa. Este escrúpulo se fundaba, entre otras cosas, en las declaraciones del Papa en el *Breve «Gravissime Nos»* de 30 de dic. 1892. Sobre el deber de obedecer, planteado en esta pregunta, declaró el P. Martín, que había sido exactamente informado por boca del mismo León XIII sobre el origen y amplitud de este Breve; que el Papa ni explícita ni implícitamente había impuesto a la Compañía sostener esta doctrina; que soslayaba el entrar en controversia con los incompetentes exegetas del Breve. Pero que no quería excluir que el autor de la minuta del Breve hubiese tenido la intención que el Papa se resolviera a imponer tal obligación. Apoyado en estos motivos el P. General comunicó a los suplicantes que: «Sententia realis distinctionis inter essentiam et exsistentiam, prout sententia contraria, est in Societate libera et unicuique licet eam sequi et docere, sed sub hac duplici conditione: 1) ne eam quasi fundamentum faciat totius philosophiae christianae, atque necessariam asserat ad probandam exsistentiam Dei eiusque attributa, infinitudinem, etc., et ad dogmata rite explicanda et illustranda; 2) ne ulla NOTA inuratur probatis et eximiis Societatis Doctoribus, quorum laus est in Ecclesia.»

Esta respuesta del P. General Martín fué después, por su segundo sucesor P. W. Ledóchowski, presentada a Benedicto XV con la súplica: «Humiliter peto, ut Sanctitas Vestra, ad DUBIA omnia tollenda, responsum datum a p. m. Generali Martin in quaestione de reali inter essentiam et exsistentiam distinctione approbare dignetur», Benedicto XV contestó por escrito como sigue: «Praedictum responsum R. P. Martin novimus exaratum fuisse iuxta menten Leonis XIII fel. rec. ideoque illud approbamus et Nostrum omnino facimus. Ex Aedibus Vaticanis, die 9 martii 1915. BENEDICTUS PP. XV.»

42 ACTA ROMANA SOC. IESU, 2 (1616-1918) 318 s. Lo sustancial de la respuesta lo incorpora, en nota al n.º 929, el *Enchiridion Clericorum*, publicado en 1938 por la misma *Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades*.

tanto, en el presente caso el sentir pedido y la manifestación de la voluntad del sumo legislador sobre el contenido y obligación de lo prescrito por la Congregación de Estudios; es decir, tal como el mismo legislador en persona quiere que se entienda. Además, notemos que en el caso presente no se trata de una pregunta *privada* ni de una audiencia *privada*, sino de una súplica *oficial* y una propuesta *oficial* del General de una Orden al Papa, en la cual, como «Ordinarius» de su Orden, pide una declaración y decisión *autoritativa* para la Orden que gobierna (algo así como la pregunta oficial de un Obispo que rige una Diócesis y la correspondiente respuesta oficial del Papa). En este caso se debe decir que se trata de una decisión y una respuesta *particular*, pero no *privada*.

Todavía tenemos que añadir algo más: En la Alocución de Pío XII de 17 de septiembre de 1946[43] a los miembros de la 29 Congregación General de la Compañía de Jesús reunidos en Roma para la elección del nuevo General, el Papa les exhortó: «Societatis Jesu igitur sodales, ut tantae spei fideliter respondeant, omni diligentia *suas observent leges*, quae ipsis praecipiunt ut «tamquam solidiorem, securiorem, magis approbatam, Constitutionibusque consentaneam» doctrinam S. Thomae sequantur.» Estas palabras llevan la nota: Cf. *Epítome* números 315-318 (Act. Ap. Sed., 38 (1946) p. 384). Ahora bien, en el Epítome n. 316, pár. 1, n. 2, se dice: «Professores... Scholasticorum in philosophia rationali et theologia institutionem omnino pertractent ad huius Doctoris nostri proprii rationem et doctrinam et principia, eaque sancte teneant secundum praescripum Codicis et normas. Societati a Praeposito Generali, iussu Congregationis 26 in litteris «De doctrina S. Thomae magis magisque in Societate fovenda» anno 1916 propositas, et a *Benedicto XV Pontifice Maximo auctoritate apostolica* confirmatas». Por el hecho de aludir el Papa a esta norma del Epítome, como a ley que hay que observar escrupulosamente, formula él e incluye en su recomendación el reconocimiento y aprobación de esta norma, como ya lo había hecho expresamente su predecesor Benedicto XV.

El Padre Bandera[44] objeta además a esta respuesta del Papa, que es «un documento totalmente privado», porque nunca fué publicado en Acta Ap. Sedis, el único comentario oficial de la Iglesia. Esta interpretación es inexacta y en parte falsa. La norma del canon 9 se refiere a las *leyes*, no a todas las otras declaraciones pontificias Incesantemente emanan de la S. Sede declaraciones de carácter oficial y no privado, pero que no se publican en Act. Ap. Sed. El *carácter oficial* no depende, por

43 AAS 38 (1946) 381-385.
44 BANDERA, L.c. 494 s.

tanto, de esa publicación. Es natural que la carta de Benedicto XV no se publicara en Act. Ap. Sed. y que, por tanto, no se la pueda equiparar con las cartas allí publicadas. Al conocimiento de toda la Iglesia no llegó por ese camino y esa forma. Pero podemos preguntar si hay motivo para prescindir completamente de una declaración oficial e indudablemente auténtica del Papa como sumo Maestro y Legislador, sobre su voluntad en la interpretación de la ley; cuando esos mismos autores dan tal importancia a todas las manifestaciones pontificias que les favorecen, como, por ejemplo, a una declaración de Benedicto XV, oral y privada, hecha en una audiencia simplemente privada: la tan repetida «preferisce».

3) *Pío XII y la interpretación de Santo Tomás.* El Padre Bandera empieza con un elogio merecido a la claridad en los escritos de Santo Tomás y con unas indicaciones atinadas sobre los requisitos que se han de exigir en un intérprete. Pero hay una exageración evidente cuando el Padre Bandera afirma que sólo el que admite las 24 tesis puede ser un buen intérprete del Santo. Con esto quedan automáticamente descartados un grupo de egregios comentaristas de Santo Tomás de dentro y fuera de la Orden Dominicana, entre otros, el General de la Orden, Hervaeus Natalis, bajo cuyo generalato fué canonizado el Santo. No es enteramente lo mismo conocer que aceptar. El norte de un buen comentarista es, ante todo y sobre todo, la verdad, y la primera exigencia un amor a la verdad imperturbable que no se enturbia con ningún prejuicio ni se aterra ante ninguna fatiga. Esta es la regla que ha de dirigir a todo comentarista sea del signo que sea.

Ahora bien, ¿quiénes son los buenos comentaristas? Los Doctores de la Orden Dominicana están, naturalmente, en primera línea, como el Padre Bandera con razón dice; pues están estrechamente unidos a Santo Tomás por toda su tradición y por los Estatutos de su Orden, y las más de las veces le han estudiado a fondo. Pero una Orden y sus Estatutos no se identifican siempre con el proceder de sus miembros. Por eso, con cada comentarista aislado se ha de proceder con más circunspección. No hablo ahora de aquellos Dominicos que, como Jacobo de Metz, Durando, Holcot, Crathorn, Tomás Claxton, cantaron a veces lamentablemente «extra chorum», sino de los tomistas posteriores, que en cuestiones aisladas se apartaron de su Maestro y luego le comentaron según su propia opinión, como en la cuestión de la causalidad de los Sacramentos y del «unum esse» in Christo. Ciertamente, en los tomistas más celosos existe precisamente en gran escala este peligro. Recuérdese sólo la «Comedia bañeciana», según la cual la «praevisio contingentium futurorum in decretis divinis absolutis vel con-

ditionatis» era una idea predilecta de Escoto y Bradwardino, mientras sus contemporáneos la atacaban ardientemente invocando a Santo Tomás[45].

¿Son, como dice el Padre Bandera, únicamente los Doctores Dominicos los fieles intérpretes de Santo Tomás, los que según las palabras de León XIII, en su «Aeterni Patris», han tomado su agua de la fuente inmediata y la han trasmitido incólume y sin fango? De ninguna manera. También, añade, lo son los que convienen con los Dominicos en la interpretación del Santo, como, por ejemplo, el «Cursus Salmanticensis». Muy bien. Pero, según lo expuesto, no esperábamos la consecuencia que el Padre Bandera saca: «Nadie puede dudar que los textos (de los Papas) citados condenan como infieles aquellas interpretaciones de Santo Tomás, que sean contrarias a la Escuela Dominicana... Las obras sistemáticas en que *se defiende* la autoridad doctrinal de Santo Tomás son debidas *casi exclusivamente* a Dominicos... Otros, en cambio, se ocupan en deprimir cuanto pueden la autoridad del Angélico». Basta con tomar en la mano alguno de los numerosos comentarios de Jesuítas y Agustinos a la Suma, para persuadirse de lo contrario.

A la conclusión final de que: Según Pío XII sólo se permite libertad cuando los buenos comentaristas, es decir, los tomistas, no están conformes en la interpretación del Santo, tenemos que decir de nuevo: 1) El Papa no ha pensado en buscar los buenos comentaristas *sólo* en la estricta escuela tomista. 2) La explicación restrictiva de las palabras del Papa es tan errónea como la del Padre Ramírez. Pío XII y Pío XI no son adversarios, sino que declaran en el mismo sentido las obligaciones y la libertad que hay referente a la doctrina de Santo Tomás. ¿Quién, en concreto, es el mejor intérprete? Se puede con probabilidad sospechar por señales ciertas. Seguridad, sólo

---

45 Cf. Schwamm, *Magistri Joannis de Ripa, O. F. M., doctrina de praescientia divina*: Anal. Greg. I, Roma, 1930. Como ejemplo del arte dialéctico, permítasenos traer la siguiente conclusión relativa a la doctrina de la predestinación en la escuela tomista. El Papa Benedicto XIII, O. P. defendió, en respuesta a una súplica del General de la Orden, la doctrina contra los ataques del jansenismo. Dice que la escuela dominicana se gloría con loable celo de haber tomado estas doctrinas de S. Agustín y Sto. Tomás. Por tanto, los tomistas tienen también aquí la verdadera doctrina del Santo. Y Sto. Tomás, según Pío XI, ha penetrado lo más profundamente los misterios más sublimes de Dios, como son los de la vida íntima de Dios y las oscuridades de su eterna predestinación. Por tanto la doctrina de los tomistas, según las palabras del Papa, es verdadera. El P. Bandera dice modestamente: «La conclusión la dejamos al inteligente lector.» A esto tenemos que notar que la «oscuridad de la eterna predestinación» no es lo mismo que una doctrina determinada sobre la misma, y aun menos tiene que ver con la rectitud de esa doctrina. Si el P. Bandera quiere decir que los Papas han abandonado la posición, mantenida hasta ahora, de no condenar ni el *Bañecianismo* ni el *Molinismo*, y se han inclinado a uno de los dos lados, entonces su tesis rebasa completamente los límites de su demostración.

la da un examen detallado del Texto, contexto y adjuntos históricos.

El Padre Bandera deduce a continuación, que la autoridad de Santo Tomás en Teología y Filosofía es mayor que la de cualquier otro Doctor de Teología: Toma «Doctor» en un sentido estricto, no en cuanto testigo de la verdad católica. En esto están hoy todos conformes. De todos modos habría que limitarlo a la teología sistemática y excluir a San Agustín. ¿Quién se atreverá a afirmar que el autor del *De Trinitate* y *De civitate Dei* está después de Santo Tomás como Doctor?

La afirmación siguiente, de que la autoridad de Santo Tomás es mayor que la de todos los Doctores juntos, por los motivos expuestos, difícilmente se puede demostrar científicamente.

¿Cómo demuestra el Padre Bandera su tesis? Pío XII ha comparado a Santo Tomás con el mar, al que confluyen todos los ríos de sabiduría de los tiempos pasados[46], con el sol, que todo lo ilumina[47]; lleva el título de «Doctor Communis»: Doctor de todos, incluso de los Doctores. Pío X exige que la filosofía escolástica sea el fundamento de los estudios eclesiásticos y dice que él entiende «praecipue» la escolástica trasmitida por el Aquinate[48]. Luego se dirige contra aquellos que opinaban que bastaba para el «praecipue» con tomar doctrinas enseñadas alguna vez por un escolástico cualquiera en la filosofía, aunque contradigan los principios del Santo[49]. Por tanto, concluye el Padre Bandera, para Pío X «praecipue» equivale a «único». También se cita el elogio de Juan XXII en el discurso del Consistorio: «Ipse plus illuminavit Ecclesiam quam omnes alii doctores; in cuius libris plus proficit homo uno anno quam in aliorum doctrina toto tempore vitae suae.»

Tres objeciones: 1) ¿Las expresiones tomadas de un panegírico se han de equiparar sin más a las declaraciones doctrinales?

2) ¿Cómo pudo la Iglesia declarar el dogma de la Inmaculada Concepción y varias otras decisiones, apartándose de la doctrina de Santo Tomás, si su autoridad doctrinal es mayor que la de todos los Doctores juntos?

3) ¿En qué motivos objetivos se apoya el autor para interpretar la corrección de Pío X a la exégesis del «praecipue», como si el Papa quisiera imponer todo el sistema filosófico de Santo Tomás? Según el contexto, el Papa se dirige a aquellos que ponían en duda incluso los principios fundamentales de

---

46 AAS 34 (1942) 97.
47 *Praefatio in Festo Sti. Thomae.*
48 *Sacrorum Antistitum*: AAS 2 (1910) 656.
49 *Doctoris Angelici*: AAS 6 (1914) 336 s.

Santo Tomás y de toda la filosofía orientada al cristianismo: «planum est, cum praecipuum nostris scholasticae philosophiae ducem daremus Thomam, Nos de eius *principiis* maxime hoc intelligi voluisse, quibus *tamquam fundamenta ipsa* (scilicet scholastica philosophia) nititur»[50]. Mejor será prescindir de tales interpretaciones[51].

El Padre Bandera investiga luego las relaciones entre la Escolástica y la doctrina de Santo Tomás. Resultado: La escolástica aprobada por la Iglesia y el sistema de Santo Tomás son una misma cosa. Toda Escolástica en cuanto distinta de la obra del Santo, comparada con ella es de menor valor. Dado que la Escolástica y la doctrina de Santo Tomás son idénticas, por tanto, no se puede apelar de la una en contra de la otra. Frente a los historiadores, la Iglesia tiene su concepto propio de escolástica que es la filosofía y teología de Santo Tomás, y sólo a esta su escolástica ha dado su aprobación.

Frente a todo esto hay que advertir que Pío XII, en su «Humani generis» otorga sus elogios a la escolástica en general y celebra su valor para la defensa y exposición de la fe[52]. Todo lo que de ella dice en su Encíclica vale de la escolástica tal como la entienden los historiadores. Los errores de los individuos los hay en toda ciencia, y no quitan su valor al conjunto. Este es el motivo por qué el Papa celebra a Santo Tomás como el más sobresaliente representante de esta escolástica en general y exalta sus ventajas. Pío X y Pío XII ven la preeminencia de Santo Tomás principalmente en lo apropiado de su doctrina y método para defender y exponer las verdades de la fe. Pero éstas son características de la escolástica en general. Pío X[53] habla de los principios de Santo Tomás, no de su sistema específico. Y los principios, como ya hemos dicho repetidas veces y él expone expresamente, son comunes a todos los escolásticos.

El Padre Bandera incurre aquí otra vez en una falta de lógica: la aprobación de una cosa es la reprobación de la otra, el especial elogio y confirmación que se da a una doctrina en con-

---

50 L. c. 337.

51 El autor se permite aquí hacer una pequeña digresión. Por eso me permitirá también que le dé una pequeña respuesta. Compara las recomendaciones que los Papas han hecho a los Ejercicios de S. Ignacio con las que han hecho a la doctrina de Sto. Tomás, y encuentra como gran diferencia el que las confirmaciones de los Ejercicios son «a todo lo más» para recomendarlos; en cambio, las de la doctrina del Angélico son «más bien» para imponerla. Luego toma una expresión poco feliz del P. Solano, quien en un artículo saca de las recomendaciones de los Papas la conclusión de que la doctrina de los Ejercicios es, no solamente católica en general, sino también «infalible», cosa que ningún admirador de Sto. Tomás ha dicho todavía de su doctrina. Cualquier imparcial lector ve que aquí «infalible» está tomado en el sentido de que «no tiene nada contra la fe y las costumbres»; por tanto, exactamente lo mismo que cuando se califica de «tuta» la doctrina de Sto. Tomás.

52 *Humani generis*: AAS 42 (1950) 571 s.

53 *Doctoris Angelici*: AAS 6 (1914) 337.

junto sirve para todos sus asertos particulares. Si esto fuera verdad, no podrían los Papas permitir expresamente apartarse de la doctrina de Santo Tomás ni aun en puntos particulares. Eso sería una contradicción. Y habría que ver además en esto un obstáculo al progreso serio y científico, si no sólo los principios, sino también cada parte del sistema tomístico en particular hubiera de ser visto como confirmado con la prerrogativa de la infalibilidad.

En el párrafo siguiente defiende a base de expresiones pontificias, que la doctrina de Santo Tomás es no sólo «tuta» y «tutior», sino «tutissima». La doctrina del Santo está por encima de la de todos los Doctores y de la de todos los escolásticos. Sería ridículo pretender que otras doctrinas fuesen más seguras o al menos igualmente seguras, una vez que constara que diferían de las de Santo Tomás. Si uno negase una doctrina declarada la más segura, no guardaría el respeto debido al Magisterio de la Iglesia.

A esto tenemos que responder: 1) Lo que los Papas dicen de la doctrina del Santo se aplica a la doctrina en general, y en concreto a los principios que fundamentan la fe —y en esto coinciden con Santo Tomás todos los escolásticos en general— pero no de aquellas doctrinas que no se relacionan de ninguna manera con la fe, ni de las que se han discutido hasta la fecha libremente en las escuelas. 2) Va contra todas las reglas de la interpretación tomar sin más un superlativo en un estricto sentido superlativo y exclusivo. Por ejemplo, «Maxime aptum» significa apropiado en alto grado; «tutissimum» (Pío XII no emplea esta palabra) es lo mismo que «omnino tutum». Y aun cuando algo sea «tutissimum» puede lo contrario ser también «tutissimum», es decir, en completa consonancia con las exigencias de la fe. En el fondo late la confusión de «tutum» y «verum». Cuando una doctrina es «omnino vera», la contraria no puede ser verdadera; pero no así con el «omnino tuta».

Sobre el último punto seré breve. Según el Padre Bandera la Iglesia ha hecho propia la doctrina de Santo Tomás y rechaza lo que se opone a esta doctrina. Todo elogio otorgado a Santo Tomás revierte sobre la doctrina de la Iglesia y su autoridad doctrinal; el que ataca a Santo Tomás, es decir, alguna cualquiera de sus doctrinas, ataca la doctrina de la Iglesia y lucha contra su autoridad doctrinal.

A lo cual tenemos que decir: La Iglesia docente tiene como garantía de verdad y rectitud no «un teólogo», ni de los primeros tiempos del cristianismo, ni de la Escolástica, ni de los tiempos modernos, sino el «Depositum fidei» contenido en las fuentes de la revelación y la asistencia del Espíritu Santo. Por ello, la Iglesia no puede tener la voluntad, y no la tiene, de

variar en algo esta norma, instituída por el mismo Cristo, y sustituirla por otras normas. Por *esta* regla mide finalmente la Iglesia la doctrina del Santo Doctor, como la de cualquier otro Doctor de la Iglesia. La doctrina de un teólogo o filósofo cualquiera, en lo que toca a la fe, tiene según la concepción de la Iglesia, como única norma definitiva: no la doctrina de Santo Tomás, sino la doctrina de la Iglesia, y esta doctrina de la Iglesia está medida por la norma establecida por el mismo Cristo.

No es admisible científicamente dar a las expresiones de la autoridad eclesiástica sobre Santo Tomás un sentido que la Iglesia no les atribuye, porque no puede atribuírselo sin ponerse en contradicción consigo misma y con la norma instituída por Cristo. El que la Iglesia en lo esencial califique de propia la doctrina de Santo Tomás no tiene nada que ver con la imposición del Santo como norma definitiva de la verdad revelada y de sus fundamentos. San Agustín, San Atanasio, San Cirilo, San Gregorio, lo mismo que San Buenaventura, San Anselmo, San Roberto Belarmino y los grandes teólogos no pertenecientes a la escuela tomista, tienen, según la mente y voluntad de la Iglesia, la última norma de verdad, no en Santo Tomás o en algún otro teólogo, sino en las fuentes de la fe, tal como fluyeron en la Iglesia y siguen fluyendo, es decir, tal como están expresadas en las declaraciones y testimonios oficiales de la doctrina católica. Sería totalmente extraviado decir que la Iglesia quiere que se mida en último término la rectitud de toda la teología y filosofía cristiana por la norma de Santo Tomás. Por ello el reconocimiento reiterado, expreso y sumo de la doctrina del Santo, no significa la afirmación o constatación de una «Quasi-infalibilidad». Como en los sistemas de otros doctores de la Iglesia, tales como San Anselmo, San Buenavetura y San Alfonso de Ligorio, hay opiniones que no son aceptadas por todos, sino que son rechazadas por muchos, igualmente hay en Santo Tomás parecidas opiniones teológicas y principalmente filosóficas.

Finalmente, señalemos una vez más con toda decisión cuán insana y ajena a la realidad es la pretensión de llevar las escuelas teológicas y filosóficas a una uniformidad y absoluta nivelación. La diversidad de concepciones en distintas escuelas es una compensación y contrapeso de la limitación y parcialidad del conocimiento humano que necesariamente aparece aún en los mayores ingenios[54]. La pretendida nivelación es un

---

54 Cf. Sobre esto el muy documentado informe del Claustro de la Universidad de Salamanca, de 20 de agosto de 1552, sobre la conservación de la Cátedra de Escoto, Sto. Tomás y Durando, en V. Beltrán de Heredia, O. P. Los *manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria O. P.*, Madrid 1928, 11 s., impreso en Ehrle, *Die Scholastik und ihre Aufgabe in unserer Zeit*, 2.ª edic.. Fri-

empobrecimiento y no un enriquecimiento de la Filosofía y la Teología. La verdad en sí es ciertamente sólo una, y allí donde hemos abarcado plenamente el ser de las cosas, sólo puede haber una concepción verdadera. Pero cuando nuestro conocimiento es un continuo esfuerzo en torno a la verdad, y ninguna escuela, por mucho que ella lo afirme, tiene la concepción completa de la verdad; no hay que torcer ni impedir los conatos que desde diversos aspectos y por diversas escuelas se hacen por llegar al último núcleo de la verdad objetiva, sino aprobarlos, aconsejarlos y fomentarlos. Santo Tomás es el más poderoso guía e iluminado maestro en la Teología y Filosofía cristiana, no sólo por sus obras y eximio saber, sino también por las expresas declaraciones de los Papas; pero sobre él está el Magisterio de la Iglesia como la norma última y universal en materias de fe y costumbres. La Iglesia deja libertad en todos los problemas sobre los que hasta hoy se ha discutido libremente en las escuelas filosóficas y teológicas sin peligro para la fe[55].

FRANCISCO PELSTER, S. J.

Roma, 1952.

---

burgo 1933, 89-91, y el muy sensato y comedido informe del gran teólogo y exegeta ALFONSO SALMERÓN S. I., del 1-9-1583, al General Claudio Aquaviva, sobre la adhesión a la doctrina de Sto. Tomás y la libertad que se ha de permitir: EHRLE, L.c. 92-98.

55 Nos complacemos en manifestar aquí nuestra gratitud al P. Alejandro Barcenilla, S. I., de la Facultal teológica de la Universidad Pontificia de Comillas, por la traducción de nuestro trabajo.

Lo divino y lo humano en la Iglesia

Sumario

I. El problema.

1. Bibliografía.—2. El problema en relación al Ecumenismo.—3. Su interés para los orientales disidentes.

II. Base católica del tema.

1. En la Escritura.—2. En los Santos Padres.—3. En Santo Tomás.—4. En el magisterio de la Iglesia.—5. Resultado.

III. Explicación teológica.

1. Principios del Doctor Angélico.—2. Teoría de Couturier.—3. Triple aspecto de la Iglesia militante.—4. A. En su aspecto formal: *a*), como continuadora de Cristo, *b*), como Madre y Señora nuestra, es divina en todos los elementos que la integran.—5. B. En su aspecto material «como congregación de hombres»: *a*), consta de Jerarcas y simples fieles; *b*), en una y otra clase se halla lo divino y lo humano.—6. Lo humano en la Jerarquía: *a*), deficiencias que se la achacan; *b*), reconocimiento de la historia.—7. Penetración de las taras humanas en el mismo ejercicio: *a*), del sacerdocio; *b*), del magisterio; *c*), del régimen.—8. C. En su aspecto integral la Iglesia incluye lo divino y lo humano: *a*), por solidaridad de sus miembros; *b*), por semejanza con su Cabeza.

IV. Conclusión.

1. Propuesta de Tyszkiewicz y Congar con relación al Ecumenismo.—2. Dos acotaciones necesarias.—3. En la Iglesia todo lo divino es intangible; las variaciones de sus elementos humanos se reservan al juicio y aprobación de la Jerarquía.

I.—El problema.

La doctrina de lo divino y lo humano en la Iglesia de Jesucristo es una de las más capitales en el movimiento ecuménico de unión de los cristianos. León XIII la enseña en su célebre Encíclica sobre la unidad de la Iglesia[1]. El teólogo ruso Vladimir Soloviev dedicó particular antención a su estudio antes y después de su conversión al Catolicismo[2]. Y en la relación oficial de la asamblea ecuménica de Amsterdam del 1948 se da cuenta de los trabajos dedicados al tema de *la grandeza y miseria de la Iglesia*[3], que en el fondo coinciden con la distinción en ella entre lo divino y lo humano. No sin fundamento Tyszkiewicz augura un bello porvenir a esta doctrina, en la que fundamentalmente parecen coincidir todos los cristianos que aún conservan la fe en Jesucristo; y opina, que depurada de extrañas adherencias y entendida conforme a la más pura tradición patrística, pudiera muy bien ser el principio básico y punto de partida de la tan anhelada unión de todas las Iglesias cristianas[4].

1. *La bibliografía* sobre esta materia es abundante. Estudios de autores tanto católicos como no católicos se multiplican sobre este tema, particularmente después del Concilio Vaticano. Ya en la primera mitad del siglo XIX comenzaron los teólogos a tratar de propósito este problema. Así, por ejemplo, Moehler[5] en 1832, cuyos puntos de vista parecieron bien a Perrone[6], y con alguna salvedad los aceptó también el Cardenal Mazzella[7]. No se puede decir, sin embargo, que esta doctrina haya adquirido la categoría de principal y común en nuestros tratados de *Ecclesia,* pues no faltan autores de nota que prescinden de ella, como por ejemplo Straub, Muncunill, Van Noort, Schultes Dieckmann, Velico, Zapelena y otros. Con relación a la Historia eclesiástica merece citarse el estudio del Padre Portillo[8].

Después del Concilio Vaticano hallamos figuras de primera

---

1 León XIII, Encíclica *Satis cognitum,* ASS 28 (1896) 710: «Así como Cristo, cabeza y ejemplar, no se concibe adecuadamente si en él se considera sólo la naturaleza humana y visible o solamente su naturaleza divina e invisible, sino que es una de las dos y en las dos naturalezas tanto la visible como la invisible; así también su Cuerpo místico, la verdadera Iglesia».

2 *La Russie et l'Eglise universelle,* edic. Delamain Boutelleau (1922), p. 35-39, 260-264, 297.

3 *Etudes Oecumeniques, Désordre de l'homme et dessein de Dieu,* vol. I-V (1949); vol I, p. 109-194; V, p. 70. Citaremos esta obra por la sigla *EtOe,* el volumen y la página correspondientes.

4 *La sainteté de l'Eglise Christoconforme* (1945), p. 25-26, 54-55.

5 *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensaetze der Katholiken und Protestanten* (1832), edic. (1924), p. 332-333.

6 *Praelectiones theologicae* (1841), vol. 2, pars 1.ª, p. 32-33.

7 *De religione et Ecclesia* (1880), n. 411-412.

8 *Lo divino y lo humano en la Historia:* «RazFe» 22 (1908), 304-318; 23 (1909), 318-332, 428-443.

categoría en la ciencia teológica que han abordado de propósito el tema. Entre ellos merecen citarse Franzelin, teólogo de los más destacados en el Concilio Vaticano[9], Scheeben[10], Sertillanges[11], d'Herbigny[12], Poulpiquet[13], Brunhes[14], Bainvel[15], Hugon[16], Ranft[17], Lepicier[18], y otros bien conocidos y de mérito innegable. A ellos hay que añadir en la actualidad los trabajos de Goebel[19], Bartmann[20], Feckes[21], Straubinger[22], Mersch[23], Pinsk[24], Adam[25], Tyszkiewicz[26], Tromp[27], Congar[28], Journet[29] y otros.

En estos autores hallamos aportaciones de verdadero mérito, principalmente en la preciosa tesis 19 de la Eclesiología de Franzelin, y en los ya citados estudios de Moehler, Scheeben, Sertillanges, Adam, Tyszkiewicz, Congar y Journet.

En los últimos decenios, sólo de Alemania, Hermelink[30] ha podido hacer un elenco de cincuenta estudios, publicados por autores católicos antes del 1940, que más o menos directamente tratan de lo divino o intangible y de lo humano o reformable en la Iglesia. Y no es completo, pues omite por lo menos los de Simón[31], Wirtz[32] y Winder-Streng[33]. Después de Alemania es sin duda Francia el país que ha demostrado mayor interés por nuestro tema, publicando numerosos trabajos relativos a él[34].

---

9 *Theses de Ecclesia* (opus posthumum) (1887), tesis 19.ª. Sobre la significación de Franzelin en el Vaticano, véase *Col. Lac.* 7, 1052, 1611-1628, 1647; MSI 49, 621, 625, 626, 628, 645, 648, 651, 652, 719-726, 730; 50, 60-119, 317-340; GRANDERATH-KIRCH, *Histoire du Conc. du Vatican*, II, 162-169; III, 124-125.

10 *Handbuch der katholischen Dogmatik*, Bd. IV, Buch. 7.

11 *L'Eglise* (1917), I, p. 75, 86, 90-93, 106, 170, 177; II, p. 123, 144, 235-236.

12 *Theologica de Ecclesia* (1921), I, p. 108, 112, 119, 166.

13 *L'Eglise catholique* (1923), p. 113, 144.

14 *Christianisme et Catholicisme* (1924), p. 17-18.

15 *De Ecclesia Christi* (1925), p. 95.

16 *Hors de l'Eglise point de salut* (1914), edic. 3.ª (1927), p. 10-12.

17 *Die Stellung der Lehre von der Kirche in dogmatischen System* (1927), p. 187-189, 212.

18 *Tractatus de Ecclesia Christi* (1935), p. 107-108.

19 *Katholische Dogmatik* (1930), p. 334.

20 *Lehrbuch der Dogmatik*, II (1932), p. 141.

21 *Das Mysterium der heiligen Kirche* (1934), p. 122, 142.

22 *Lehrbuch der Fundamentaltheologie* (1936), p. 173.

23 *Morale et Corps mystique* (1937), p. 55.

24 *Die sakramentale Welt* (1938), p. 30,31,93.

25 *Le Mystère de l'Eglise* [*L'Eglise est une*] (1939), p. 33-52.

26 *La Sainteté de l'Eglise Christoconforme* (1945).

27 *Corpus Christi quod est Ecclesia* (1946), p. 32, 33, 78, 182, 183.

28 *Chrétiens désunis* (1937), p. 71, 86, 103, 108: *Vraie et fausse Réforme dans l'Eglise* (1950); *Esquisses du Mystère de l'Eglise* (1941): [*Unam Sanctam*, 1, 8, 20].

29 *L'Eglise du Verbe Incarné*, II (1951), p. 236-334, 587-590, 607-611, 613-642, 1115-1128.

30 *Innerkirchliche Reformeewegung im deutschen Katholizismus:* Theol-Rundschau (1940), p. 189-235.

31 *Das Menschliche in der Kirche Christi* (1936).

32 *Ein Laie sucht den Priester* (1940).

33 *Laienwuensche und Priesterwuensche* (1937).

34 Esta literatura está bien recogida en la obra del Padre CONGAR, *Vraie et fausse Réforme dans l'Eglise* (1950).

Si se exceptúan los ensayos de Mensching[35] y Mulert[36], puestos en el Indice los años 1938 y 1947[37], de los restantes nos dice el Padre Congar: «Doy testimonio expreso de que no encontré uno solo en que la tendencia actual de reformismo católico fuese de inspiración modernista»[38].

De estas publicaciones, algunas, como las de Bernhart[39], Sladek[40], Simon[41], Leclercq[42], y la ya mencionada de Tyszkiewicz, plantean el problema en nuestros mismos términos. Otras, con títulos y enfoques diferentes, aportan sin embargo, y elaboran abundancia de elementos de no pequeño interés para nuestro estudio. Tales son, por ejemplo, los trabajos de Pinard de la Boullaye[43], Vonier[44], Goerres[45], Montcheuil[46], Rahner[47], Gillet[48], Kothen[49], Orban[50] y, sobre todo, los ya citados de Adam, Congar y Journet[51].

De particular interés son también las disertaciones que sobre el concepto de la Iglesia se publicaron entre los documentos preparatorios de la Asamblea ecuménica de Amsterdam: la del luterano sueco Aulen[52], la del metodista de la Iglesia americana Craig[53], la del calvinista reformado Barth[54], la del anglicano Gregg[55], y la del ortodoxo oriental Florovsky[56]. A las que se pueden añadir las ponencias, relativas a la misma Asamblea, de Niebuhr[57] y Schlink[58], Profesores respectivamente de las Universidades de Yale (U.S.A.) y Hei-

---

35 *Der Katholizismus. Sein Stirb und Werden* (1937).
36 *Der Katholizismus der Zukunft. Aufbau und kritische Abwehr* (1940).
37 AAS 30 (1938), 63; 33 (1941), 331.
38 *Vraie et fausse Réforme dans l'Eglise* (1950), p. 40.
39 *Goettliches und Menschliches in der Kirche* (1935).
40 *Goettliches und Menschliches in der Kirche,* TheolQuartSchr (1941), 175-190.
41 *Das Menschliche in der Kirche Christi* (1936). Versión francesa (1950).
42 *Cristo, su Iglesia y los Cristianos,* parte 1.ª, c. 4.º: *Lo divino y lo humano en la Iglesia* (1949), p. 45-65. [*Unam Sanctam,* 12: *La vie du Christ dans son Egl.*] Id. *Perspectives de Chrétienté nouvelle:* RevNov 16 (1952) 369-382.
43 *Conférences de Notre Dame de Paris* (1937); conf. 6.ª: *L'Eglise idéal et l'Eglise réelle;* véase también la conf. 5.ª del año 1931.
44 *L'Esprit et l'Epouse* (1947). [*Unam Sanctam,* 16.]
45 *Briefe ueber die Kirche:* Frankfürter Hefte (1946), 715-733.
46 *Aspects de l'Eglise* (1949). [*Unam Sanctam,* 18.]
47 *Kirche der Suender:* StZeit 139 (1947), 163-177.
48 *Les institutions ecclésiastiques* [*Etudes de Pastorale,* 4]: *Problèmes d'adaptation dans la chrétienté actuelle* (1949) p. 309-328.
49 *La transcendance de l'Eglise* [*Etudes de Pastorale,* 4] (1949), p. 329-382.
50 *Le mouvement social contemporain* [*Etudes de Pastorale,* 4] (1949), p. 105-228.
51 Esta bibliografía puede completarse con la de A. Esteban Romero. *Nota informativo-bibliografica sobre el Ecumenismo:* RevEspTe, 12 (1952), 153-173, 395-431.
52 *L'Eglise à la lumière du Nouveau Testament: EtOe,* I (1949), 23-40.
53 *L'Eglise du Nouveau Testament: EtOe,* I (1949), 41-58.
54 *L'Eglise, congrégation vivante de Jésus-Christ, le Seigneur vivant: EtOe,* I (1949), 95-107.
55 *L'Eglise une, sainte, catholique et apostolique: EtOe,* I (1949), 83-94.
56 *L'Eglise: sa nature et sa tâche: EtOe,* I (1949), 59-81.
57 *Le désordre de l'home dans l'Eglise de Dieu: EtOe,* I (1949), 111-126
58 *Le combat de l'Eglise allemande: EtOe,* I (1949), 139-152. Esta exposición de Schlink la completa R. von Thadden, *Note Complémentaire: EtOe,* 1, (1949), 153-156.

delberg (Alemania), dedicadas a desarrollar el tema de la miseria y grandeza de la Iglesia [59].

2. *El planteamiento del problema* en los autores indicados es muy vario. Ninguno lo aborda en toda su amplitud. A nosotros nos interesa sobre todo el *aspecto teológico*, que es el más fundamental y en el que por necesidad se ha de apoyar como en propia base la recta solución del mismo bajo todos los demás aspectos. En este su matiz teológico, el tema es ciertamente amplísimo, puesto que lo divino y lo humano en la Iglesia teológicamente abarcan todo cuanto de un modo u otro a la Iglesia de Cristo se refiere.

Es, pues, necesario que lo circunscribamos. Lo haremos ciñéndonos al concepto teológico que constituye el centro de convergencia del Ecumenismo contemporáneo. Como punto de partida anotamos aquella afirmación rotunda de los organizadores de la Asamblea ecuménica de Amsterdam: «Proclamamos que la esperanza del mundo descansa únicamente sobre la Iglesia; porque la única esperanza del hombre está en el amor de Dios, y la Iglesia es el lugar humano en donde el hombre responde a ese amor. Creemos todos que la Iglesia es el don que Dios ha hecho a los hombres para la salvación del mundo» [60]. Esta afiirmación solemne pudiera muy bien encuadrarse dentro de aquel dogma, que contenido de varias maneras en las fuentes de la revelación divina, fué formulado a mediados del siglo tercero por San Cipriano [61] y por Orígenes [62], en aquella axiomática sentencia: «Fuera de la Iglesia no hay salvación.» El reconocimiento unánime de ese carácter trascendente de la Iglesia es la razón por la que el Ecumenismo ha hecho a la misma Iglesia el objeto principal de sus estudios y de sus críticas [63].

Ahora bien, los ecumenistas acatólicos parten del principio, que ninguna de las denominaciones cristianas existentes puede pretender el ser pura y simplemente la Iglesia de Cristo y la única poseedora de la verdad cristiana en toda su plenitud; sino que cada una en particular ha recibido de lo alto sus dones y sus luces, que ha de custodiar fielmente y en toda su integridad [64]. Los acatólicos más impacientes por llegar a la unión opinan que las distintas denominaciones cristianas no

---

59 Sobre el mismo tema, *de la grandeza y miseria de la Iglesia*, véase el estudio del Secretario general del Consejo ecuménico de las Iglesias, W. A. Visser't Hooft, *Misère et grandeur de l'Eglise* (sin fecha). Además, J. C. Bennett, *Les Eglises impliquées dans le désordre social: EtOe*, III (1949), 135-153, y A. Fjellbu, *Le témoignage de l'Eglise sous l'occupation: EtOe*, I, 127-187.

60 *EtOe* (1949), I, p. 13, 18; V, p. 67.

61 *Epistola* 73: ML 3, 1169.

62 *In Iesu Nave homil.* 3, n. 5: MG 12, 841.

63 *EtOe* (1949), I, p. 13; III, p. 135-136.

64 Véase Y. M.-J. Congar, *Les Eglises séparées*, p. 3, § 2, *L'Oecuménisme* [R. Aigrain, *Ecclesia, Encyclopédie populaire*] (1948), p. 948.

son más que grupos, diferentes tan sólo por las distintas maneras de interpretar la misma verdad del Cristianismo. Siendo, pues, la misma la verdad que interpretan diferentemente, basta que adquieran conciencia plena de su unidad en la misma verdad, para que en un acto de caridad y comprensión mutua se realice la tan ansiada unidad [65]. Y por eso observa Karl Barth: «La búsqueda común de esa unidad es el sentido de toda empresa ecuménica, de la que únicamente la Iglesia Católica se excluye a sí misma» [66]. De ahí que nada interese más a los ecumenistas que el determinar con la mayor exactitud el contenido de ese don de lo alto, que interpretan diferentemente o que se halla repartido entre las diversas confesiones, ya que, por venir de Dios, es necesario, según sus altísimos designios, que sea integrado a la verdadera Iglesia de Jesucristo. Hallar y definir ese núcleo divino, distinguiéndolo bien de todos los demás elementos humanos y terrenos, que por diversas causas se le han ido añadiendo en el correr de la historia, era la meta a que dirigían sus esfuerzos los asambleístas de Amsterdam [67].

Esta orientación característica del Ecumenismo es la que hallamos también en dos libros recientes sobre el Primado de la Sede Romana, el de Heiler [68], de la alta Iglesia evangélica alemana, y el de Jalland [69], de la Iglesia anglicana. Los dos rezuman el ansia ecuménica de unidad cristiana, y por eso se proponen ambos satisfacer a esta pregunta: ¿Es de Dios o de los hombres el Primado Romano tal y como se ha desarrollado y afirmado en la historia? [70]. Por idéntica razón otro significado anglicano, Hebert [71], observa que para llegar a la suspirada reunión o reintegración de las Iglesias en la plenitud del Cuerpo místico de Cristo, es necesario distinguir cuidadosamente lo esencial, o sea las formas dadas por Dios a la Iglesia, de lo secundario, o sea las formas eclesiásticas: el elemento divino del humano en la Iglesia. Y culpa al Catolicismo de confundir y equiparar ambos elementos y de caer por ello en un sistema que califica de *totalitario*.

En vista de esta problemática del Ecumenismo, nos proponemos establecer *los principios y criterios de que se vale la* Teología católica para discernir con toda seguridad lo que en la Iglesia de Cristo es de Dios de lo que es superestructura humana.

---

65 Véase R. KOTHEN, *Transcendance de l'Eglise* [*Etudes de Pastorale*, 4] (1949), 360.

66 Véase CH. JOURNET, *L'Eglise du Verbe Incarné*, II (1951), p. 1158-1159; R. KOTHEN, l. c en la nota precedente.

67 *EtOe* (1949), I, p. 21-156.

68 *Altkirchliche Autonomie und paepstlicher Zentralismus* (1941), 436 pp.

69 *The Church and the Papacy* (1944), 579 pp.

70 Y. M.-CONGAR, *Bulletin d'Ecclésiologie:* RevScPhilTheol, 31 (1947), 276-287.

71 *The Form of the Church* (1944), 98-105.

3. *Para los orientales disidentes* nuestro tema resulta de particularísimo interés, dado que la divino-humanidad de la Iglesia es uno de los principios básicos de su Eclesiología. La prueba de ello puede verse en las monografías de Gratieux [72] y Baron [73], que nos exponen el pensamiento eclesiológico de Khomiakov, el principal promotor de la Teología pravoslava desde la segunda mitad del siglo XIX; en el estudio que Schultze [74] dedica a exponer la eclesiología de Berdiaiev, y en la breve síntesis con que Tyszkiewicz[75] recoge las afirmaciones más características, sobre la Iglesia, de los teólogos pravoslavos más representativos desde Khomianov (1804-1860) hasta nuestros días, cuales son Khomiakov, Soloviev, Akvilonov, Malinovsky, Berdiaiev, Boulgakov, Arseniev, Florovsky y Zankow [76].

Florovsky, uno de los más destacados representantes del pensamiento ortodoxo en la Asamblea de Amsterdam, dice: «La Iglesia ortodoxa afirma el misterio de la divino-humanidad en el sentido del dogma de Calcedonia... La esencia y naturaleza de la Iglesia no puede entenderse más que en conexión con el hecho de que el Hijo de Dios es a la vez hijo de la Virgen... La Iglesia tiene una naturaleza humana, una carne histórica, porque es el mundo en vía de ser transformado..., pero también tiene una naturaleza divina, porque en ella mora nuestro Señor en persona» [77]. «Los cristianos no solamente están unicos entre sí, sino que ante todo ellos son uno en Cristo... Y así la Iglesia no es tanto una sociedad humana y de este mundo, cuanto una sociedad divina y de la vida futura... no es meramente la comunidad de los que creen en Cristo, siguen sus pisadas y observan sus mandatos, sino más bien la comunidad de los que moran en él y en los que él mora por el Espíritu» [78]. Por donde se ve que la idea de unión entre lo divino y lo humano, según Florovsky, es el núcleo esencial de la Iglesia de Cristo. Y no menos claramente se expresa Zankow: «Como en la persona de Cristo las dos naturalezas, divina y humana, están perfecta y armónicamente unidas, así en la Iglesia, Cristo, Dios y hombre, está armoniosa y orgánicamente unido con los cristianos: lo divino unido a lo humano... La Iglesia es una y única, pero posee dos aspectos o dos elementos inse-

---

72 *A. S. Khomiakov et le Mouvement Slavophile*, I et II (1939) [*Unam Sanctam*, 5, 6].
73 *Alexis Stépanovitch Khomiakov* (1940) [*Orientalis Christiana Analecta*, 127].
74 *Die Schau der Kirche bei Nikolai Berdiajew* (1938) [*Orient. Christ. Anal.* 116].
75 *La sainteté de l'Eglise christoconforme* (1945), p .12-26.
76 Véase M. Jugie, *Theologia dogmatica Christianorum Orientalium dissidentium*, I (1926), p. 605-613.
77 *Dom otcij:* Pontj (1927), p. 63-72; véase Tyszkiewicz, l. c., p. 20-21.
78 *L'Eglise: sa nature et sa tâche: EtOc*, I (1949), p. 65-66.

parablemente unidos entre sí: el aspecto divino, espiritual, invisible, y el aspecto humano, corporal y visible; de modo análogo a como las dos naturalezas están unidas en la persona de Jesucristo» [79].

II. Base católica del tema.

1. En sus líneas generales, la doctrina de la unión de lo divino y lo humano en la Iglesia es católica. En primer lugar, la encontramos manifiestamente *en la Escritura*. En efecto, la Iglesia del *Nuevo Testamento* tiene por base, no una alianza condicionada y defectible, sino las promesas más firmes y absolutas del Hombre-Dios: «Sobre esta piedra edificaré mi Iglesia y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella» (Mt 16,18); «Como me envió mi Padre, así yo os envío a vosotros» (Io 20,21); «Y he aquí que yo estaré con vosotros todos los días hasta la consumación de los siglos» (Mt 28, 20); «Rogaré al Padre y os enviará al Paráclito: Espíritu de verdad, que permanecerá con vosotros eternamente. El os enseñará y sugerirá todas las cosas que os he dicho. El os dará a conocer toda la verdad» (Io 14,16 26; 16,13); «Recibid el Espíritu Santo: a los que perdonareis los pecados les serán perdonados y a los que se los retuviereis les serán retenidos» (Io 20,23); «Todo cuanto atareis sobre la tierra será atado en los cielos, y cuanto desatareis sobre la tierra será desatado en los cielos» (Mt 18,18); «Id, pues, y haced mis discípulos a todos los hombres, bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, acostumbrándolos a observar todas las cosas que os he mandado. El que creyere y se bautizare se salvará, pero el que no creyere se condenará» (Mt 28,19 20; Mc 16,16). Estas divinas promesas son un elemento genuinamente divino, sobre el que descansa inconmovible todo el edificio de la Iglesia y en el que se fundamenta la eclesiología católica [80].

El régimen del *Antiguo Testamento* era esencialmente profético. En él el Cristo era anunciado y esperado, y el Espíritu de Dios auxiliaba al pueblo escogido, en ocasiones y con parsimonia. Al contrario, en el *Nuevo Testamento* el Cristo ha venido ya y con él la humanidad ha entrado en plena comunicación con Dios, y el Espíritu Santo nos ha sido dado con largueza y en don permanente. Y así los libros inspirados ya no insisten tanto en la idea de esperanza e inspiración pasajera, cuanto en la de posesión e inhabitación permanente del Espí-

79 *Das Orthodoxe Christentum des Ostens* (1928), p. 64-70.
80 Véase nuestro tratado *De Ecclesia Christi*² (1952), p. 495-954 [*Biblioteca de Autores Cristianos*, 61: *Sacrae Theologiae Summa*, I].

ritu divino en su Iglesia [81]. El nuevo pueblo de Dios, heredero legítimo de las divinas promesas (Gal 3,29), es la Iglesia de Jesucristo, que recibió de lo alto al Verbo del Padre (Io 1,1-14), el Mediador necesario entre Dios y los hombres (1 Tim 2,5), el Pan sustancial de vida eterna (Io 6,35 48 51 53 58), el Espíritu Santo vivificante (Act 1,8 ; 2,4), la plenitud de los poderes mesiánicos (Mt 28,18,18-20 ; Io 20,21-23). La Iglesia es el Cuerpo de Christo (1 Cor 12,12), la Esposa santa del divino Salvador (Eph 5,23-27), el templo vivo del Espíritu Santo (1 Cor 3,16-17 ; 6,16 19) ; y por eso le compete ser por sí misma el arca única de salvación (Act 4,12) y la columna sustentadora de la verdad (1 Tim 3,15 ; Io 3,5) [82].

Tal es el aspecto divino de la Iglesia en la doctrina inspirada del Nuevo Testamento. Y los divinos elementos, que acabamos de mencionar, son propios de la Iglesia de dos maneras que es necesario distinguir : a) *de un modo consumado,* definitivo, perfecto, en su estadio escatológico y eterno de Jerusalén santa, bajada del cielo, adornada como Esposa digna del Cordero sin mancilla, como nos la describe San Juan (Apoc 21, 2-4 9-10 27) , b) *de un modo incoado,* previo, perfectible, en su estadio terrestre y temporal de «generación escogida, gente santa, pueblo de Dios adquirido», como con razón la llama San Pedro (1 Pet 2,9-10) [83].

Del aspecto humano de la Iglesia nos hablan también los mismos libros inspirados, cuando nos la describen semejante a la heredad del Padre de familias en la que crece el trigo mezclado con la cizaña, o como la red barredera en la que se hallan juntos buenos y malos (Mt 13,24-30 36-43 47-49). El pecado destruye la amistad de Cristo, pero de suyo no separa del Cuerpo de la Iglesia. Fuera de la Madre de Dios, santísima e inmune por excepcional privilegio de toda culpa, nadie hay exento de pecado, nadie que no tenga sus debilidades humanas (1 Io 1,8). Los mismos Apóstoles después de Pentecostés fueron ciertamente dotados de dones carismáticos excepcionales y probablemente también confirmados en gracia, y, sin embargo, subsistieron en ellos algunas flaquezas y limitaciones humanas, como las que delataron por ejemplo la disputa de An-

---

81 Véase nuestro estudio *La Eucaristía, sacramento de unión:* EstEcl, 26 (1952), 453-465.

82 Que poseemos ya las arras o primicias de la herencia eterna, lo enseña San Pablo, 2 Cor. 1, 22; Eph. 1, 13-14. Que somos ya de presente partícipes de los bienes de Dios, lo aseguran Io. 5, 24-25; 1 Cor. 1, 9; Gal. 3, 2, 5; Eph. 2, 10, 18-19; Tit. 3, 5-7; Hebr., 9, 15; 12, 22-23; 1 Per. 3, 21; 1 Io. 1, 3; 2, 5; 3, 1-2; 5, 11-13.

83 Es el pensamiento del Angélico, que certeramente distingue un triple estadio del culto a Dios: el del A. T., que era meramente de fe y esperanza en los bienes futuros; el del N. T., que es, sí, de fe y esperanza en los bienes del cielo futuros, pero que también es ya partición incoada de los dones divinos en la Iglesia: el de la gloria, que es únicamente de posesión presente y consumada de Dios en la eternidad: 1. 2, q. 103, a. 3.

tioquía entre Pedro y Pablo (Gal 2,11-16) y la discusión entre Pablo y Bernabé ocasionada por la conducta de Marcos (Act 15, 36-40).

De las iglesias, *en el tiempo mismo de los Apóstoles,* las Escrituras nos refieren abusos más o menos graves, que llegaron a manifestaciones no sólo de envidias y disensiones, sino también de facciones antagónicas (1 Cor 1,10-11; 3,3; 11, 18-19); y lo que es más lamentable, desembocaron a veces en prácticas falsas, como las de los judaizantes y supersticiosos, y hasta en los errores doctrinales que tanto lamenta San Pablo [84]. Además son numerosas las deficiencias de todo género que los Apóstoles anunciaron que habían de ocurrir después de su partida. De lo más significativo es el pronóstico que San Pablo hace a los Presbíteros de Mileto en su sermón de despedida: «Sé que después que yo me vaya, se introducirán entre vosotros lobos rapaces que no perdonarán al rebaño. Y hasta algunos de vosotros mismos se levantarán hablando perversamente para arrastrar discípulos en pos de sí» (Act 20,29-30). Advertencias semejantes se hallan en las cartas a los Romanos y a los Efesios, y, sobre todo, en las pastorales de San Pablo. Si además tenemos en cuenta las amonestaciones análogas de San Pedro, San Juan y San Judas, y en particular las de las siete cartas a los Obispos de las siete Iglesias del Asia, que leemos en el Apocalipsi (Apoc 2-3), llegamos al convencimiento de que en los libros inspirados del Nuevo Testamento abundan los testimonios que comprueban la existencia de taras y deficiencias humanas al lado de dones y virtudes divinas en la misma Iglesia de Jesucristo [85].

2. *Los Santos Padres* reconocían sin dudar el aspecto exterior, social y humano de la Iglesia, pero se fijaban preferentemente en su aspecto interior, sobrenatural y místico. Para ellos la Iglesia era ante todo y sobre todo el misterio de santidad, la Esposa sin mancha y el Cuerpo místico de Cristo, animado por el Espíritu de Dios. En sus exposiciones el plano de la comunión con Dios y el de la comunión con la Iglesia se fundían casi en la misma perspectiva; y de ahí que el problema de la salvación del pecador lo ligaran tan íntimamente al de su pertenencia a la Iglesia [86].

Así se comprende por qué los Santos Padres, y con ellos los escolásticos más antiguos, se contentan con tratar de

---

84 Prácticas falsas: Gal. 1, 6-9; 2, 3-4, 12-14; 3, 1-6. Errores: 1 Cor. 15, 2; Eph. 4, 14; Col., 2, 8.

85 Que lo divino y lo humano indefectiblemente han de coexistir siempre en la Iglesia militante, es doctrina indudable que se halla implícitamente contenida en muchas de las metáforas con que los libros santos nos revelan la Iglesia.

86 Véase Ch. Journet, *L'Eglise du Verbe Incarné,* II (1951), p. 1115-1129; H. Rahner, *Mysterium lunae. Zur Kirchentheologie der Vaterzeit: Zeitskath Theol,* 63 (1939), 311-349, 428-442; 64 (1940), 61-80, 121-131.

Cristo, de los Sacramentos, de la Comunión de los Santos y de los misterios del Cuerpo místico, y no se ocupan de construir una eclesiología propiamente dicha. Esta apareció a fines del siglo XIII, en que comenzaron a estudiarse los poderes sociales de la Iglesia en sí mismos y en su ejercicio externo y visible, a fin de demostrar su plena legitimidad, y para defenderlos de los asaltos del poder civil [87].

Con todo, los elementos humanos de la Iglesia, aunque relegados a un segundo plano, los encontramos también incluídos en la perspectiva patrística. San Ambrosio, por ejemplo, reconoce que la Iglesia está compuesta de justos y pecadores, pero no se olvida de inculcar que en sí misma es santa y las deficiencias y culpas que se la achacan son más bien propias de sus miembros los pecadores: y así la llama [88] «immaculata ex maculatis» y dice de ella que «non in se, sed in nobis vulneratur Ecclesia» [89]... «quam nulla vexat amaritudo peccati» [90]. San Juan Crisóstomo advierte que San Pablo no repudió a la Iglesia de Galacia, sino que se esforzó porque volviese a la rectitud primitiva, a pesar de que toda ella había incurrido en la aberración de los judaizantes [91]. Y ante los escándalos de algunos sacerdotes, advierte que ellos no aminoran la dignidad del Sacerdocio en sí mismo, porque esas culpas no se pueden atribuir a la potestad sacerdotal, sino a los que hacen mal uso de ella, que en sí es santa y buena [92].

Semejante al de San Ambrosio es el pensamiento de San Agustín, cuando tacha de calumnioso el afirmar que manchan a la misma Iglesia los pecados de sus miembros [93]. Por eso dice de ella con San Pablo (Eph 5,27) que no tiene mancha ni arruga [94]; aunque acosado por los pelagianos y no pudiendo menos de reconocer las deficiencias de muchos cristianos, advierte en sus Retractaciones: «Siempre que en mis libros hablé de la Iglesia sin mancha ni arruga, no se ha de entender como si ya fuera así, sino que se prepara para llegar a serlo en su aparición gloriosa. Porque ahora, a causa de cier-

---

87 Véase nuestro trabajo: *La Eclesiología de Francisco Suárez* [*Actas del cuarto centenario del nacimiento de F. Suárez*, II] (1950), p. 39-54; M. RIGOBERT, *Un traité de l'Eglise au Moyen-Age* (1947).

88 *In Lucam*, 1, n. 17: ML 15, 1540.

89 *De virginitate*, c. 8, n. 48: ML 16, 278.

90 *Expositio in Psalmum* 118, *Sermo* 17, n. 21: ML 15, 1447.

91 *Laus Maximi, et quales ducendae sint uxores:* MG 51, 228.

92 *De Sacerdotio*, 3, 10; MG 48, 646-647; *In illud, «vidi Dominum»*, homil. 4, n. 4-5: MG 56, 126.

93 *Enarr. in Ps.* 138, n. 27: ML 37, 1801: «Nunc autem dicit Corpus Christi, quod est Ecclesia: Quid est quod mihi calumniantur superbi, quasi me maculent aliena peccata?» Véase también del mismo San Agustín: *Sermo* 181, c. 4-6, n. 6-8: ML 38, 981-984; *De continentia*, c. 11, n. 25: ML 40, 366-367.

94 *Sermo* 181, c. 4-6, n. 6-8: ML 38, 981-984; *De baptismo*, l. 1, c. 17, n. 26; l. 3, c. 18, n. 23; l. 4, c. 3, n. 4, c. 4, n. 5; l. 6, c. 3, n. 5; l. 7, c. 21, n. 99: ML 43, 123, 150, 155-157, 199, 241.

tas ignorancias y debilidades de sus miembros, tiene por qué decir cada día: Dimitte nobis debita nostra» [95]

Según esto, en el sentir de los Santos Padres, la Iglesia es en sí santa, sus miembros son los que tienen pecados; «sin embargo, no se le puede imputar a ella si algunos de sus miembros yacen postrados, enfermos o heridos, en nombre de los cuales pide ella a Dios todos los días: Perdónanos nuestras deudas» [96]. La mejor tradición patrística así es como distingue lo divino de lo humano en la Iglesia y, no obstante las deficiencias de muchos de sus miembros, San Cirilo no duda en llamarla σύμμορφος χριστῷ καὶ τῆς θείας αὐτοῦ φύσεως κοινωνός, y **San Atanasio en frase singular afirma:** ἡ ἀνθρωπότης αὐτοῦ (χριστοῦ) ἥτις ἐστὶ πᾶσα ἡ Ἐκκλησία [97].

3. *Santo Tomás* y los grandes escolásticos consideran la Iglesia principalmente desde el punto de vista que prefieren los Santos Padres, como misterio de santidad sobrenatural y Cuerpo místico de Cristo, por eso el Angélico, comentando la doctrina de San Pablo sobre la Iglesia sin mancha ni arruga (Eph 5,27), recoge las dos interpretaciones de los Santos Padres, que la entienden sin duda de la Iglesia triunfante, pero también de la militante, cuando dice: «Indecens est quod immaculatus Sponsus Sponsam duceret maculatam; et ideo sibi exhibet eam immaculatam, hic per gratiam, sed in futuro per gloriam» [98]. Pero no se contenta el Aquinate con hacer esa síntesis, sino que además aporta elementos muy valiosos, que sirven para precisar y profundizar más el pensamiento de la divino-humanidad de la Iglesia. Tales son las ideas fecundas de que Cristo es la causa ejemplar de su Iglesia, mientras que la Iglesia es el instrumento de Cristo en su obra redentora: ideas que combinadas con aquel otro principio del Angélico, en que establece que sólo Dios es absolutamente inmune de todo pecado y deficiencia, mientras que toda criatura es por condición de su naturaleza lábil y defectible [99], nos dan la clave para resolver el problema que nos hemos planteado.

La idea de ejemplaridad la expresa el Aquinate en su comentario de la carta a los de Efeso, diciendo: «Corpus Christi

---

95 *Retractationes* l. 2 c. 18: ML 32 637-638. Lo mismo piensa el Angélico S. Th., 3, q. 8, a. 3 ad 2. Véanse también: *Retract.* l. 1, c. 7, n. 5: ML 32, 593; *In Evang. Ioan.*, tract. 124, c. 21 n. 5: ML 35, 1873; *Sermo* 181, c. 4-6, n. 6-8: ML 38. 981-984. P. Batiffol, *Le Catholicisme de saint Augustin* (1920); F. Hofmann, *Der Kirchenbegriff des heiligen Augustinus* (1933).

96 Pío xii, Encíclica «*Mystici Corporis*»: AAS 35 (1943) 225.

97 S. Cyrill., *In Isaiam* 52, 1: MG 70, 1144; S. Athan., *De Incarnat.* 21: MG 26. 1021.

98 S. Th. *Super epist. ad Ephesios* 5, 27, lect. 8. Sin embargo, en 3 q. 8 a. 3 ad 2 dice: «Non habentem maculam: hoc erit in statu patriae, non autem in statu viae»: 1 Io 1, 8.

99 S. Th. 1 q. 63 a. 1.

verum est exemplar Corporis mystici», y por eso en esta vida «el Cuerpo místico de Cristo progresa en perfección espiritual a semejanza del cuerpo de Cristo verdadero» [100]. Y tratando de la instrumentalidad del ministerio eclesiástico, enseña: «Cristo, como Señor, obró nuestra salvación con autoridad y virtud propias, en cuanto Dios y hombre a la vez... Por eso los ministros de Cristo es necesario que sean hombres y que a la vez participen en algo de su divinidad... Porque el ministro se compara al Señor como el instrumento al agente principal .. Pero es necesario que el instrumento sea proporcionado al principal agente. De donde se concluye que los ministros de Cristo deben ser conformes a él» [101]. Estas, al parecer, sencillas reflexiones del Angélico, son de una profundidad grande, como veremos más adelante, en orden a penetrar en el misterio de lo divino y lo humano en la Iglesia.

4. *El Magisterio* en este punto, como siempre en Teología, es nuestro mejor orientador. El Concilio Vaticano se contentó con afirmar que Jesucristo instituyó su Iglesia con el fin de que continuara perennemente su obra redentora [102]. León XIII, que como Cardenal y Obispo de Perusa intervino en las deliberaciones del Concilio Vaticano, desarrolló más ampliamente la afirmación de éste en su notable Encíclica sobre la unidad de la Iglesia, en la que parece seguir la doctrina que hemos mencionado del Aquinate. Claramente adopta el principio formulado por Santo Tomás, de que Cristo, por razón de sus dos naturalezas, es el ejemplar o modelo de la Iglesia; de donde infiere que en ella no puede menos de haber también los dos elementos, el divino y el humano, y que la unión de ambos pertenece a lo más íntimo del ser de la Iglesia. Y recogiendo también la idea de instrumentalidad del Angélico, concluye: que la Iglesia visible es el instrumento de nuestra salvación, así como el cuerpo físico de Cristo lo fué de nuestra liberación [103].

Pío XII, en su gran Encíclica sobre el Cuerpo místico, desarrolla más la idea de instrumentalidad de León XIII, cuando dice, que «así como en el primer momento de la Encarnación, el Hijo del eterno Padre adornó con la plenitud del Espíritu Santo la naturaleza humana, que había unido a sí substancialmente, para que fuese apto instrumento de la divinidad en la obra cruenta de la redención; así en la hora de su

---

100 *Super epist. ad Ephesios* 4, 13, lect. 4. *In 3 Sent. dist.* 12, q. 3 a. 1 dice: «Ipsum corpus Christi verum praesignat Corpus mysticum». Véase M. GRABMANN, *Die Lehre des hl. Thomas von der Kirche als Gotteswerk* (1903) p. 220.

101 S. TH. 4 CG 74 Sobre la instrumentalidad aplicada a los ministros de la Iglesia, véase además S. TH. 3 q. 64 a. 3 et 5.

102 Ses. IV, *Const. dogmat. I de Ecclesia Christi*, praeambulum: D 1821.

103 Encíclica «*Satis cognitum*»: ASS 28 (1896) 710-711, 713.

preciosa muerte, quiso enriquecer a su Iglesia con los abundantes dones del Paráclito, para que fuese instrumento valioso y perenne del Verbo encarnado en la distribución de los frutos de la redención» [104]. La idea de ejemplaridad y semejanza, que por designio de lo alto existe entre la Iglesia y el Hombre-Dios, Pío XII la expone también, dando además la razón íntima que la explica, diciendo: «Nuestro Salvador de tal manera comunica a su Iglesia los bienes que son de El los más propios, que en todos los órdenes de su vida, tanto la visible como la invisible, la Iglesia reproduce en sí misma lo más perfectamente posible la imagen del Redentor» [105]. Y así se comprende por qué «el Cuerpo místico es tan semejante a Cristo, que es Cabeza y ejemplar de la Iglesia, por ser uno de las dos y en las dos naturalezas divina y humana». Esto enseña Pío XII citando a León XIII [106].

Pero no contento con exponer más profundamente esas dos ideas centrales de León XIII, Pío XII recoge además y explica mejor el pensamiento básico que hemos destacado de la doctrina patrística. «Si en la Iglesia, dice, se descubre algo que arguye la debilidad de nuestra condición humana, no hay que atribuírselo a su constitución jurídica, sino más bien a la deplorable inclinación de los individuos al mal, que su divino Fundador permite aun en los más elevados miembros de su Cuerpo místico... Mas en sí misma esta madre piadosa brilla sin mancha alguna en los Sacramentos con los que engendra y alimenta a sus hijos; en la fe que en todo tiempo conserva incontaminada; en las santísimas leyes con que manda a todos y en los consejos evangélicos con que los amonesta; finalmente, en los celestiales dones y carismas con los que, inagotable en su fecundidad, da a luz innumerables ejércitos de mártires, vírgenes y confesores. Y no se le puede imputar a ella el que algunos de sus miembros se hallen en la postración, enfermos o heridos, en nombre de los cuales suplica ella a Dios todos los días: Perdónanos nuestras deudas, y a cuyo cuidado espiritual se aplica sin descanso con ánimo materno y esforzado» [107]. Reconociendo, pues, los defectos y pecados de los individuos, los contrapone a aquellas cosas por las que la Iglesia es siempre íntegra y pura en sí misma, y así recoge Pío XII las enseñanzas mejores de los Padres y Doctores católicos.

5. *Este resultado* de Padres y Teólogos nos lo enuncia también Journet cuando escribe: «La Iglesia, en sentido teológico, contiene pecadores, y, sin embargo, no contiene peca-

---

104 Encíclica «*Mystici Corporis*», AAS 35 (1943) 206-207.
105 «*Mystici Corporis*»: l. c. 218.
106 «*Mystici Corporis*»: l. c. 223-224. Véase León XIII: L. c. en la nota 103
107 «*Mystici Corporis*»: L. c. 225.

do. Los pecadores le pertenecen en razón de lo que todavía subsiste en ellos de puro y santo: los caracteres sacramentales del bautismo y de la confirmación, la fe y esperanza teológicas, etcétera. De modo análogo se dice que la Iglesia contiene justos, pero en cuanto justos, no en cuanto que en ellos existe una región de tinieblas en la que hacen sus concesiones al pecado venial. Y así las fronteras de la Iglesia encierran dentro de sí en cada uno de sus miembros lo que es puro y santo, dejando fuera todo lo que es pecado y mancha. En una palabra, no aceptaremos jamás que se identifique la Iglesia con los pecados y manchas de sus miembros» [108]. «Los miembros de la Iglesia pecan y faltan, mas no en cuanto que la obedecen, sino en cuanto que la traicionan» [109].

Podemos admitir ésta como la tesis más conforme a la mejor y más común tradición de los Santos Padres, de los Teólogos y del Magisterio eclesiástico, aunque reconocemos que no faltan Padres y Doctores, como San Juan Crisóstomo, San Ambrosio y San Agustín, que no dudan en atribuir a la misma Iglesia militante las deficiencias y culpas de sus miembros [110].

III. Explicación teológica.

1. *Los principios* que establece *Santo Tomás*, y de los que hemos hablado precedentemente, nos parecen los más adecuados para hallar la explicación teológica del resultado obtenido. Se pregunta el Santo Doctor si es posible que el ángel peque, siendo como es un ser espiritual puro. Responde sin vacilar: «El ángel, lo mismo que cualquier otra criatura racional, puede pecar; y si aconteciere hallar alguna creatura impecable, esto lo tiene no por condición de su naturaleza, sino por don de la gracia. La razón es, porque pecar no es otra cosa que desviarse de la rectitud que debe tener el acto racional: ya se entienda el pecado en las cosas naturales, ya en las artificiales, ya en las morales. Ahora bien, no puede de suyo desviarse de la rectitud solamente aquel acto cuya regla es la misma virtud del agente: y sola la divina voluntad es regla de su acto, porque no se ordena a un fin superior; mientras que la voluntad de cualquier creatura no tiene la rectitud en su acto, sino en cuanto es regulada por la voluntad divina, a la que pertenece el último fin. Así, por consiguiente, en sola la voluntad divina no puede haber pecado; mientras que en la vo-

108 *L'Eglise du Verbe Incarné*, I (1941) p. XIII-XIV, 314; II (1951) 903-920 1103. En Journet el concepto de Iglesia y de sus «fronteras» son susceptibles de las prudentes reservas que formula J. C. Fenton, *Father Journet's concept of the Church*: AmerEcclRev 127 (1952) 370-380.

109 Ch. Journet: L. c. II (1951) p. 905.

110 Ch. Journet: L. c. II (1951) p 1115-1128.

luntad de cualquier creatura puede haber pecado, según la condición de su naturaleza» [111].

Advirtamos ante todo que en el pasaje, que acabamos de citar, Santo Tomás da a la palabra *pecado* un sentido muy amplio, que es el que corresponde etimológicamente a la voz latina *peccatum* [112]. Y así entiende por pecado expresamente todo defecto, tanto en el orden moral, que es el pecado propiamente dicho, como en los órdenes de la naturaleza y del arte que llamamos deformaciones y deficiencias. Según esto, el principio que establece el Angélico vale lo mismo para explicar por qué en Dios no puede haber nada que sea defectuoso, como para afirmar la posibilidad de pecados, limitaciones, deformaciones y deficiencias en los seres creados; y, por lo tanto, ese principio vale también para explicar la existencia, no sólo de los pecados de los cristianos, sino también de las puras limitaciones y deficiencias que observamos en la Iglesia, que son las que más preocupan y en las que más se fijan los que en nuestros días la critican.

Según la doctrina del Aquinate, sólo Dios es de suyo y por sí mismo inmune de toda defectibilidad posible. La Iglesia, por el contrario, no es indefectible y santa sino por virtud de Dios y en tanto en cuanto es de Dios; y, por consiguiente, lo divino, santo e indefectible de la Iglesia es sólo lo que ha recibido de Dios, lo humano, impuro y deficiente, que parece haber en ella, le viene todo de sus miembros los hombres. De esta manera la metafísica del Angélico nos lleva a una conclusión concordante con la deducida anteriormente de las enseñanzas de Padres y Teólogos.

La dificultad está en discernir exactamente lo que en la Iglesia es de Dios y lo que es nuestro; comprender hasta qué punto se podría afirmar de la Iglesia que es santa y pecadora, indefectible y defectible; explicar por qué la tradición mejor de los Padres y del Magisterio se resiste a calificar simplemente de pecadora a la Iglesia, e insiste sobre todo en que es la Esposa de Cristo sin mancha ni arruga, atribuyendo a sus miembros todo lo que de culpa o deficiencia hubiere.

2. *El Abad P. Couturier,* para hallar la solución al problema que se plantea, distingue en la Iglesia tres planos, que llama, el *sacral,* el *eclesial* y el *eclesiástico.* El plano sacral contiene los dones sobrenaturales, los sacramentos y los poderes mesiánicos, que Dios estableció en su Iglesia, considerados en sí mismos. El eclesiástico la disposición y correspondencia con que los hombres reciben, y el ejercicio o administración con

111 S. Th. 1 q. 63 a. 1.
112. S. Th. *In VIII lib. Physic.* 2 c. 8 lect. 14: Ed. Leon. 2, 94-95; 1. 2 q. 21 a. 1 et 2.

que los ministros jerárquicos en concreto aplican a los fieles esos dones y poderes que Dios ha dado a su Iglesia. Entre el sacral y el eclesiástico intercala el plano que llama eclesial, que es algo así como «el receptáculo humano, y en cuanto tal perfectible, pero establecido por el Espíritu de Dios», para contener esos dones y poderes divinos. En el eclesial sitúa, por ejemplo, «el texto de las Escrituras, que pudo haber sido otro, y cuyo desciframiento progresa sin cesar; los textos del Ritual y del Misal, que se han de adaptar y modelar conforme a la estructura psicológica humana, variable según los tiempos y lugares; los textos dogmáticos, indefinidamente susceptibles de perfeccionamiento; la estructura social secundaria de la Iglesia, expresión de su inmutable arquitectura sacral»... Hecha esa triple distinción, Couturier considera el plano sacral como puramente *divino,* el eclesial como *divino-humano,* el eclesiástico como puramente *humano,* y concluye: «La Iglesia es infinitamente santa e inmutable en cuanto sacral; es santa pero defectible en cuanto eclesial; es terriblemente pecadora y en fase de santificación en cuanto eclesiástica.» De donde se sigue, que hablando de la Iglesia sin apelativo o restricción (tout court), afirma que se puede decir y aun se debe decir, que es santa, modificable y pecadora «correspondientemente a su índole de sacral, eclesial y eclesiástica» [113].

No dejan de ser interesantes y aun sugerentes los conceptos a que obedece la distinción de Couturier. Pero ciertamente no nos parece aceptable designar con el término de eclesiástico el plano puramente humano y defectible; ni tampoco creemos muy conforme con la mejor y más común tradición de la Iglesia, según hemos advertido, el calificarla simplemente de pecadora, como gustan de hacerlo sobre todo los protestantes.

3. *Mejor orientada explicación* y más completa nos parece la que nos sugieren el Doctor Angélico [114] y otros autores católicos, como Journet [115] y Congar [116]. Para determinar bien los límites de nuestro problema, es de capital importancia advertir desde luego que *únicamente tratamos de la Iglesia militante,* acerca de la cual exclusivamente se plantea la cuestión que nos ocupa. Además, nos referimos solamente a la Iglesia entendida, no en aquel sentido lato en que la entienden Santo Tomás y Suárez cuando dicen «estar constituída por los hombres que existieron desde Adán y Eva hasta el fin de los si-

---

113 *Chaque chrétien est responsable de l'Eglise*: L'Amitié (1947) 59-69.

114 S. Th. 4 d. 41 a. 5 sol. 1 ad 1: «Quamvis Ecclesia dono et auctoritate divina fulciatur, tamen in quantum est hominum congregatio, aliquid de defectu humano in actibus eius provenit, quod non est divinum»: *Suppl.* q. 55 a. 9 ad 1.

115 *L'Eglise du Verbe Incarné,* I (1941), II (1951).

116 *Vrai et fause Réforme dans l'Eglise* (1950).

glos» [117], sino *en sentido estricto*, o sea de aquella Iglesia que, según el Angélico, «fué plantada por los Apóstoles» [118], o como dice Suárez, «tiene aquella modalidad peculiar que le es propia por institución de Cristo» [119].

En la Iglesia militante, entendida *en sentido estricto*, inspirándonos en Santo Tomás [120], distinguimos un triple aspecto: A. *El aspecto formal* o la Iglesia en cuanto continuadora de la obra del Redentor. B. *El aspecto material* o la Iglesia en cuanto congregación de los fieles cristianos. C. *El aspecto integral* o la Iglesia resultante del conjunto de los dos aspectos precedentes. Nótese bien que de ningún modo distinguimos tres Iglesias, sino que en la misma y única Iglesia militante distinguimos esos tres aspectos reales.

4. A. Que la Iglesia es *la continuadora de la obra del Redentor*, nos lo dice el Vaticano expresamente al comienzo de su Constitución dogmática *de Ecclesia Christi*. Como tal nos la describe engendrando sin intermisión a la Iglesia en cuanto congregación de los fieles cristianos, y, por consiguiente, supone que precede a ésta al menos con prioridad de naturaleza. Lo que el Concilio enseña es, «que para perpetuar la obra de la redención, Jesucristo edificó su Iglesia, congregando a los Apóstoles y confiriéndoles sus poderes mesiánicos, con el fin de que ellos reuniesen a todos los creyentes y los mantuviesen unidos entre sí con los vínculos de una misma fe y caridad. Y a fin de que sin cesar esto mismo se siguiese haciendo hasta la consumación de los siglos, confió a los Apóstoles la plenitud de sus poderes mesiánicos, para que los transmitieran íntegros y sin interrupción a sus sucesores hasta el fin del mundo» [121].

a) Según esto, *como continuadora de Cristo*, aunque la Iglesia es ciertamente la congregación de los fieles, como más comúnmente la definen los Padres y Teólogos, sin embargo, de la Iglesia es de quien los hombres reciben la fe y el bautismo por los que se hacen fieles (Mt 28,19) [122]. Luego hay un aspecto según el cual la Iglesia hace a sus miembros y otro según el cual está hecha por sus miembros. La Iglesia, en el aspecto activo de engendradora de sus hijos, es la que llamamos continuadora de la obra del Redentor y verdadera madre nuestra.

---

117 S. Th. 3 q. 8 a. 3 et ad 3. F. Suárez. *de Fide*, d. 9 s. 2 n. 3; s. 4 n. 6. Véase nuestro tratado *De Ecclesia Christi*, n. 1060-1061.

118 S. Th. 1 d. 16 q. 1 a. 2 et ad 4; *Quodl.* 12 q. 13 a. 19.

119 *De fide*, d. 9 s. 2 n. 2 et 6; nuestro *De Ecclesia*, n. 155-158.

120 S. Th. 4 d. 41 a. 5 sol. 1 ad 1; *Suppl.* q. 55 a. 9 ad 1. Véase en la nota 114.

121 Ses. IV, «*Pastor aeternus*», Prámbulo: D 1821 (lo reproducimos al sentido).

122 S. Th. 3 q. 64 a. 2 ad 3: «Ecclesia instituta per fiden et fidei sacramenta.» 4 d. 17 q. 3 a. 1 ad 5: «Ecclesia fundatur in fide et sacramentis»

Antes de la congregación de los fieles existió el Redentor, predestinado por Dios como Cabeza del cuerpo de su Iglesia y como tal lleno del Espíritu Santo, de gracia y de verdad, para que de El, como de fuente capital, fluyeran y se difundieran esos dones por todos los miembros de su Cuerpo místico [123]. Estaba además dotado de los poderes de *magisterio, sacerdocio* y *régimen* para hacer participantes de ellos a los ministros de su Iglesia [124]. Ahora bien, el mismo Redentor con todos esos dones y poderes sigue existiendo, y de El como de Cabeza siguen manando a sus miembros todos los carismas, gracias y potestades con que de continuo se perpetúa su obra redentora, como preciosamente nos lo explica Pío XII en su Encíclica «Mystici Corporis», cuando escribe: «Como Cabeza, nuestro Salvador rige, gobierna y tiene en su mano el timón de su Iglesia; como Cabeza, El es quien infunde en los fieles la luz de la fe, y a los Pastores y Doctores y sobre todo a su Vicario en la tierra divinamente enriquece con los sobrenaturales dones de ciencia, inteligencia y sabiduría, para que fielmente custodien el tesoro de la revelación, estrenuamente lo defiendan, y lo expliquen y corroboren piadosa y diligentemente. Y cuando sus ministros aplican el rito externo de los Sacramentos, El mismo es el que opera en las almas el efecto de la gracia. Y en el cielo, no sólo está intercediendo por nosotros ante el eterno Padre, sino que además El es quien elige, determina y distribuye todas y cada una de las gracias a todos y cada uno de sus fieles. Y en fuerza de la misión con la que El envía a sus ministros lo mismo que El fué enviado por el Padre, El es quien por medio de su Iglesia bautiza, enseña, gobierna, ata o desata, ofrece y sacrifica. Y en tal grado Cristo sostiene a su Iglesia y de tal manera vive a su modo en ella, que viene a ser la Iglesia como otra persona de Cristo» [125]. Esta doctrina de Pío XII, se puede muy bien sintetizar en aquella definición que en el Vaticano proponía el Obispo austríaco Stepischnegg: «La Iglesia es el mismo Cristo misericordiosamente *continuando* en la tierra la obra de redimir el género humano, que una vez consumará en el altar de la cruz» [126].

Tal es el primer aspecto de la Iglesia, en cuanto continuadora de la obra del Redentor, según nos la presenta el Va-

---

123 S. Th. 3 q. 8 a. 1, 3 et 6; *De verit.* q. 29 a. 4; *In epist. ad Eph.* 1, 23, lect. 8; 4, 16, lect. 5

124 Véase nuestro tratado *De Ecclesia Christi.* n. 117-139, 1284-1316.

125 AAS 35 (1943) 209, 216-218, 238-239; véase San Rob. Bellarmino, *De Romano Pontifice.* 1 c. 9; *De Conciliis,* 2 c. 19.

126 Obispo de Layant, ahora Lubiana en Yugoslavia: Msi 51, 750. Véase I Cor 12, 12; Act. 9, 4; 22, 7; 26, 14; G. de Nyssa, *De vita Moysis*: MG 44, 385; Augustinus, *Sermo* 354 c. 1 n. 1: ML 39, 1563. San Atanasio llama a la Iglesia ἡ ἀνθρωπότης χριστοῦ: MG 26, 1021; y Cesáseo de Naz. dice: ἡ Ἐκκλησία ἐστι χριστὸς κατὰ σάρκα: MG 38, 1024.

ticano en el preámbulo a su Constitución dogmática *De Ecclesia*. Los elementos que bajo este primer aspecto la integran se pueden reducir a los siguientes: Jesucristo y el Espíritu Santo, como Cabeza y Alma, respectivamente, del Cuerpo de la Iglesia, que con su acción continua son la causa eficiente principal de toda la vida sobrenatural del Cuerpo; el sacrificio de la nueva alianza y los Sacramentos dispuestos por Dios como causa instrumental sensible y simbólica de esa misma vida; el sagrado depósito de la divina revelación y las gracias, dones, virtudes, caracteres y carismas, que son el objeto, los efectos o los frutos de esa vida; las tres potestades mesiánicas de magisterio, sacerdocio y régimen, derivados de las del mismo Cristo y que habilitan a los hombres para ser aptos ministros de la Iglesia; la disposición ordenada y jerárquica de todos esos elementos, establecida por Dios en su conjunto armónico y encaminada al logro eficaz del fin sobrenatural de la misma Iglesia. Todo ese conjunto es lo que llamamos sagrada constitución sobreatural y jerárquica de la Iglesia, y es lo que objetiva, real y efectivamente la constituye como institución de Cristo [127].

b) En este aspecto y significado es en lo que todos pensamos cuando decimos que *la Iglesia es nuestra Madre* [128]. Entonces, aun sin expresarlo, al menos implícitamente, hacemos una precisión mental y entendemos por Iglesia ese conjunto permanente e indestructible de todos los elementos formales y constitutivos que hacen su estructura esencial y la dan el vigor materno de engendrarnos en Cristo y educarnos para el cielo [129]. Lo mismo entendemos cuando decimos que los sacerdotes son los *ministros de la Iglesia*, porque si nos dicen que expliquemos esa contraposición que hacemos entre la Iglesia y sus sacerdotes, sin vacilar respondemos con San Pablo, que los sacerdotes son «los ministros de Cristo, los dispensadores de los misterios de Dios» [130], los que nos administran los sacramentos, los autorizados como maestros para enseñarnos lo que hemos de creer y saber, los encargados de gobernarnos y dirigir nuestros pasos por el camino de la salvación; es decir, que damos por supuesta una ecuación entre lo que en-

---

127 Véase nuestro tratado *De Ecclesia Christi*, n. 34-490, 914-1015, 1284-1344.

128 Pío XII, Encíclica «*Mystici Corporis*»: AAS 35 (1943), 238. AMBROS. «Sancta Ecclesia virgo est castitate, mater est prole. Quae nupta plures liberos habet quam Sancta Ecclesia? Quae virgo est sacramentis, mater est populis»: *De virginibus*, 1 c. 6 n. 31: ML 16, 197. AUGUST. «Non habebit Deum Patrem qui Ecclesiam noluerit habere matrem»: *De symbolo ad catech.* 13. ML 40, 668. S. ATHANAS., *In symbol.*: ἡ καθολικὴ μήτηρ ἡμῶν καὶ ἀποστολικὴ Ἐκκλησία: MG 26, 1232. Cf. J. MADOZ, «*Mater Ecclesia*» EstEcl 16 (1942) 433-52, que recoge los testimonios de la tradición más antigua.

129 Pío XI, Encíclica «*Divini illius Magistri*» AAS 22 (1930) 54-56.

130 1 Cor 3, 5; 4, 1; 2 Cor 3, 6; 6, 4; 11, 23; 1 Tim 4, 6; Tit 1, 7; 1 Pet 4, 10-11.

tendemos por Iglesia y lo que es el conjunto de todos los elementos formales y constitutivos que por disposición divina integran su estructura esencial como institución de Jesucristo.

La Iglesia, considerada bajo este real y sublime aspecto, como *Madre* que engendra y forma a los cristianos, como *Señora* a cuyo servicio están puestos por Dios todos los ministros sagrados, es divina en todos los elementos formales y constitutivos de su ser de *Madre* y *Señora* nuestra. Lo divino de la Iglesia es el conjunto de todos y cada uno de esos elementos que forman su estructura esencial. Así, pues, divinos, en el sentido más propio, son Cristo y el Espíritu Santo, cabeza y alma, respectivamente, de la Iglesia; divinos, por su origen puramente de Dios y por su fin totalmente sobrenatural, son el sacrificio, los sacramentos, el depósito de la fe, las gracias, las virtudes, los dones y los carismas, así como también los tres poderes mesiánicos de magisterio, sacerdocio, régimen, y la disposición ordenada y jerárquica de todos esos elementos en su sagrado y armónico conjunto. Pero adviértase bien que todos esos elementos son divinos, no en cuanto recibidos, aplicados o correspondidos por los hombres, sino en sí mismos, tales y como salen de las manos de Dios; aunque no solamente por razón del modo como existen en Dios, sino también en cuanto *dados* por Dios a los hombres [131], o sea son divinos en cuanto son los principios formales y constitutivos de la Iglesia.

Merced a esos divinos elementos se obtiene que lo divino sea en realidad inmanente a la Iglesia militante. Y por ser divinos son inmunes de todo lo que pudiera llamarse culpa o error, desfallecimiento o caducidad, estrechez o inadaptación. De ahí que por razón de estos sus principios formales la Iglesia es inmutable, ni puede ser susceptible de perfeccionamiento o reforma. En esto es en lo que los protestantes flagrantemente se apartan de la tradición apostólica perenne, que fielmente conservan los católicos y en principio también los demás cristianos.

Existe, pues, en la Iglesia, en cuanto continuadora de la obra del Redentor, un orden institucional, objetivo y divino, indefectible e inmutable, que dimana de Cristo, Cabeza, y lo sostiene el Espíritu de Cristo, alma de la Iglesia. Ese orden constitucional y divino posee una consistencia peculiar y propia, que está por encima de todas las fluctuaciones humanas y es independiente de las precarias y deleznables disposiciones y correspondencias de los mortales.

Cuando los Padres, los teólogos y el magisterio eclesiás-

131 Act 8, 18; 15, 8; Eph 1, 22; 1 Thes 4, 8.

tico, hablando de la Iglesia militante, la llaman, como inspiradamente la llamó San Pablo, Esposa de Cristo, sin mancha ni arruga, es porque en su mente tienen este aspecto formal, inmutable y divino de la Iglesia, y por eso, con sobrada razón, se resisten, como lo hemos visto en Journet [132], a que se la atribuya nada que sea culpa o deficiencia lamentable. Según esto, nuestra explicación retiene íntegramente todo lo que enseña sobre nuestro tema la mejor y más común tradición de la Iglesia.

5. B. Pasando ya a considerar *el elemento o aspecto material de la Iglesia*, hemos de reconocer con Santo Tomás «que, aunque esté cimentada sobre los dones y poderes divinos, sin embargo, en cuanto es congregación de hombres, algo de defecto humano se contiene en sus actos, que no es divino» [133]. Así, pues, la Iglesia, además de ser la institución divina que hace a sus miembros, es también una realidad verdaderamente humana, en cuanto que está hecha de creyentes. Este *aspecto material y humano* es el que primariamente expresa su definición de *Congregatio fidelium*, la más frecuente, común y vulgar en los escritos de Padres y Teólogos [134]. La misma idea de comunidad o congregación es también la que con mayor propiedad significa la voz bíblica Ἐκκλησία, que quiere decir convocación o asamblea convocada [135]. Bajo este aspecto ya no tanto se consideran los principios formales que vienen de Dios, cuanto su principio material, que son los hombres de que consta. Así entendida, la Iglesia es el conjunto de los fieles cristianos, o sea los hombres que, aceptando la economía redentora del crucificado, han sido recibidos por el bautismo a la congregación de los creyentes en Cristo.

a) Ahora bien, entre estos creyentes fuerza es distinguir *dos clases*, puesto que, aunque todos sean fieles hijos de la madre Iglesia, sin embargo no todos participan por igual de sus principios constitutivos. En efecto, de los poderes mesiánicos de magisterio, sacerdocio y régimen, por voluntad de Cristo, participan tan sólo aquellos que han sido llamados u ordenados para ejercerlos. Los encargados en mayor o me-

---

132 *L'Eglise du Verbe Incarné*, I (1941) p. XIV; II (1951) p. 903-920.

133 S. Th. 4 d. 41 a. 5 sol. 1 ad 1; *Suppl.* q. 55 a. 9 ad 1. Véase en la nota 114.

134 S. Thomas 3 q. 8 a. 4 ad 2; *Suppl.* q. 55 a. 9 ad 1; 4 *CG* 78; *Comp. Theol.* c. 147; *In symbolum* c. 12; 4 d.20 q. 1 a. 4 sol. 1; *In Hebr.* c. 3 lect. 1; cf. 1 q. 117 a. 2 obi. 1 et *De verit.* q. 29 a. 4 obi. 8. S. Bonaventura 3 d. 4 a. 3 q. 3 dub. 2. F. Suárez, *De fide* d. 9 s. 1 n. 3; s. 2 n. 3. Los orígenes de esta definición véanse en S. August. *Enarr.* in Ps. 81. 1 n. 1; 126. 1 n. 3: ML 37, 1047, 1668; S. Isid. de Sevilla, *Etymol.* 8 c. 1 n. 7-8; *De eccles. officiis*, l. c. 1 n. 2: ML 82, 295; 83, 739; Remig. Antissidorien, *De dedicatione Ecclesiae:* ML 131. 846-47; Placidus monach. *De honore Ecclesiae* c. 2: ML 163, 623.

135 H. Dieckmann, *De Ecclesia*, I n. 335-337; J. Salaverri, *De Ecclesia Christi* n. 142-150. *Sacrae Theologiae Summa*, I (1952) [Biblioteca de Autores Cristianos, 61].

nor grado de alguno o de todos esos poderes constituyen lo que dentro de la comunidad eclesiástica se llama *Jerarquía* (CIC, can. 108-109). De singular interés resulta advertir que con frecuencia aplicamos simplemente el nombre de Iglesia a la Jerarquía. Y así decimos, por ejemplo, sobre esta o la otra cuestión la Iglesia no ha dado aún sentencia definitiva: entendiendo evidentemente por Iglesia aquellos que en ella tienen autoridad para pronunciar sentencia, que son los miembros de la *Jerarquía*. Esta manera de hablar la usa frecuentemente el mismo Concilio Vaticano [136].

Advirtamos que este sentido no puede entenderse sin incluir los poderes de *sacerdocio, magisterio* y *régimen*; sin embargo, en él no se consideran esos poderes en sí mismos, sino en el uso que de ellos hacen los hombres que los poseen, y que al ejercerlos actúan, sí, *in Ecclesiae persona,* pero no se identifican simplemente con la Iglesia, ni aun en el mismo acto de ejercer tales potestades.

Tenemos, pues, que bajo este aspecto la Iglesia *materialmente* es el conjunto jerarquizado de los fieles cristianos, instituído por Cristo para disfrutar de los dones y ejercer los poderes de su reino mesiánico en la tierra. Nos hallamos, según esto, no en el plano de los dones y carismas de Dios considerados en sí mismos, sino en el de la posesión y correspondencia, en el del uso y ejercicio de los hombres, con su libertad e inconstancia, con sus debilidades y falibilidad. En los hombres y con los hombres, de que se hace el pueblo cristiano, es como penetran en la Iglesia la culpa y todas las demás deficiencias humanas, conforme a los principios del Angélico Doctor [137].

Verdad es que la comunidad misma y su jerarquía serán siempre indefectibles y santas, no sólo por razón de sus principios formales y constitutivos, sino, además, porque en virtud de las promesas explícitas y absolutas de Dios [138] no dejará nunca de estar unida a Cristo y al Espíritu Santo en gran número de sus miembros. Aunque en múltiples ocasiones muchos de ellos individual y colectivamente falten; pero nunca podrá suceder que simultáneamente todos desfallezcan.

b) Dentro de la Iglesia santa e indefectible se cuentan, sin embargo, *muchos pecadores*. En diversas épocas de la historia se ha visto reaparecer el error de los que dicen que a la Iglesia pertenecen sólo los justos; en el siglo II, los montanistas; en el III, los cismáticos de Novaciano; en el IV, los

136 Ses. III, *Constit.* «*Dei Filius*», c. 3 y 4: D 1792 1798 1800 1817.
137 S. Th. 1 q. 63 a. 1: 4 d. 41 a. 5 sol. 1 ad 1: *Suppl.* q. 55 a. 9 ad 1: Notas 111, 114. Véase P. Simon, *L'humaine dans l'Eglise du Christ,* trad. M. Grandclaudon (1950).
138 Mt 16, 18; 18, 18; 28, 20; Lc 22, 31-32; Io 14, 16-17 26; etc.

donatistas; en el V, los pelagianos; en el XIII y XIV, las diversas sectas de los cátaros; en el XV, Wicleff y Hus; en el XVI, Luther y los anabaptistas; en el XVII y XVIII, los jansenistas y los sinodales de Pistoya. Posteriormente, hasta nuestros días, los defensores del anabaptismo y luteranismo. Todos ellos se han apartado manifiestamente de la tradición verdaderamente cristiana, desconociendo un rasgo tan esencial de la Iglesia de Cristo, que no es sólo una comunión espiritual e interna con Dios, sino el lugar sensible de purificación para obtenerla y recuperarla [139]. Excluída la Madre de Dios, miembro excepcionalmente privilegiado del Cuerpo místico, exceptuados también los niños bautizados y sorprendidos por la muerte antes de que pudieran pecar; en la Iglesia de Cristo todos, en un momento u otro, hemos sido pecadores: «Si dijéremos que no tenemos pecado, nos engañamos a nosotros mismos y no hay verdad en nosotros», dice San Juan (1 Io 1,8); pero en la Iglesia, y, como hijos de ella, en su materno abrazo, hemos podido hallar siempre el remedio de nuestras culpas (Io 20,23).

Dentro de la Iglesia existe, pues, la tentación y el pecado (1 Pet 5,8-9). Pero no es la Iglesia misma la que es tentada y peca, sino sus miembros, los hombres. El pecado es propia y exclusivamente producto humano del abuso de la libertad, y ese abuso no obedece a lo que los fieles tienen de la Iglesia, sino a lo que de suyo ponen de rebelión en contra de ella, o, como muy bien dice Journet: «Los miembros de la Iglesia pecan, no en cuanto la obedecen, sino en cuanto la traicionan» [140]. Y aunque el pecado mortal destruye la amistad del alma con Dios, pero no la comunión con la Iglesia, a no ser que directa y expresamente vaya contra la misma *pertenencia* a la Iglesia y llegue a demolerla, como sucede con la herejía, la apostasía y el cisma [141].

6. *En particular la Jerarquía*, que en sí misma y en sus grados superiores de orden y jurisdicción es de derecho divino, y en cuanto tal, santa, indefectible e inmutable; pero las personas de *los jerarcas* son hombres, y, por consiguiente, según el universal principio del Aquinate, son susceptibles personalmente de toda clase de culpas y deficiencias, aun en el ejercicio mismo de sus sagradas potestades, fuera de los casos en que conste del don gratuito que los inmunice [142]. Los protestantes del siglo XVI se fijaron preferentemente en las culpas de los jerarcas, rasgándose las vestiduras al comparar

---

139 Véase nuestro tratado *De Ecclesia Christi* (1952) n. 1016-1089.
140 *L'Eglise du Verbe Incarné* II (1951) p. 905.
141 Véase Pío XII, Encíclica «*Mystici Corporis*»: AAS 35 (1943) 201-203.
142 S. Th. 1 q. 63 a. 1 (texto en la nota 111). Véase R. Kothen, *La transcendance de l'Eglise* [Etudes de Pastorale, 4] (1949) p. 363-366.

las realidades históricas con las pretensiones de la Iglesia a ser reconocida y acatada como Esposa santa del Cordero sin mancilla. Esta falsa perspectiva los precipitó en la rebelión más absurda y en el error inconcebible de que sólo eran de la Iglesia los que realmente vivían en justicia y santidad.

a) Los modernos generalmente ya reconocen que la culpa, como tal, es de incumbencia del individuo, y se fijan más bien en otras *deficiencias* de orden principalmente histórico y social, tales como el atraso, la incomprensión, la estrechez y la inadaptación, que parecen estar en pugna con las legítimas exigencias del progreso de la humanidad. Estas deficiencias creen que son inherentes a las que llamamos instituciones jerárquicas inmutables, y los corifeos del ecumenismo contemporáneo propugnan que el reconocimiento sincero de esto es condición indispensable para el diálogo y la unión entre cristianos.

Insisten en que con el avance de la historia la realidad de los hechos ha alcanzado un relieve insospechado, que hace imposible toda ocultación. Además, las tendencias y gustos de los hombres de nuestros días han despertado en ellos un sentido agudísimo de crítica, que les lleva a observar y enjuiciar con preferencia lo más sagrado e inaccesible. Ese gusto incontenible de sinceridad, al que repugnan las actitudes y formas que no respondan plenamente a una convicción · sentimiento vitales. Ese amor ciego a la libertad, que se revela violento contra todo lo que pretende poner coto al campo de su acción. Ese sentido de la autenticidad, que se irrita pensando que quieren imponerle como evangélico y cristiano algo que esté fuera del purísimo evangelio de Jesucristo. Esa pasión por la verdad, que desprecia todas las actitudes equívocas y las fórmulas vacías de real contenido. Ese vigoroso impulso de avance y de entrega, que no se contenta con ser custodio de un museo de obras venerables por su antigüedad, sino que pugna por superarse y ambiciona llegar a hacer partícipes de su vitalidad a todos los que aun carecen de ella. Estos y otros análogos sentimientos se dice que son los que constituyen esa inquietud incoercible de noble crítica que tan al vivo sienten los hombres de nuestros días [143].

b) A esos impacientes, que podemos suponer de buena fe, les respondemos que no hay dificultad alguna en reconocer todo cuanto de verdadero y auténtico haya en las *deficiencias humanas* de los jerarcas de la Iglesia. *La historia palmariamente las reconoce y lamenta.* En particular con relación al protestantismo, bien explícitos y claros están el reconoci-

143 Véase Y. M.-J. Congar, O. P., *Vraie et fausse Réforme dans l'Eglise* (1950) 50-59.

miento de Adriano VI; el de los Cardenales Contarini, Pole, Carafa y Sadoleto, con otros cinco Prelados, en su memorial a Paulo III [144]; el de los Legados del Papa, Cardenales del Monte y Cervini, que después fueron los Papas Julio III y Marcelo II, en la apertura del Concilio de Trento [145]; el del Cardenal de Lorena al término del mismo Concilio [146]; los de San Pío V, San Vicente de Paúl, Beato Juan de Avila y otros muchos que se pudieran citar [147]. No hay para qué mencionar esas deficiencias que todos lamentamos. Ya en su enumeración se detienen los enemigos del Catolicismo con insana complacencia, y, por desgracia, también con hipérboles y desenfoques manifiestos.

Nos limitamos a recoger algunos testimonios calificados. Sea el primero de *Adriano VI*. En la instrucción al Nuncio Chieregati, leída por éste en la dieta de Nuremberg en septiembre de 1522, le decía: «Debes decir también que Nos reconocemos libremente haber permitido Dios que aconteciera esta persecución de su Iglesia, por los pecados de los hombres, y especialmente de los sacerdotes y prelados... La Sagrada Escritura anuncia claramente que los pecados del pueblo tienen su origen en los pecados de los sacerdotes... Sabemos también que aun en esta Santa Sede vienen ocurriendo desde hace ya algunos años muchas cosas dignas de reprensión; que se ha abusado de las cosas eclesiásticas, quebrantando los preceptos, y se ha llegado a pervertirlo todo... Nosotros todos, prelados y eclesiásticos, nos hemos apartado del camino recto...» [148]. Es conmovedora la sinceridad de estas palabras de aquel gran Papa de la reforma.

---

144 *Dictamen de los Cardenales y Prelados encargados de la reforma eclesiástica*. Además de los cuatro Cardenales, lo firman los Obispos Fregoso, Aleander y Giberti, el Abad Cortese y fray Tomás Badia. Véase en L. PASTOR, *Historia de los Papas*, t. 5, Paulo III, c. 2: versión de R. RUIZ AMADO, vol. 11 p. 159-163.

145 *Admonitio Legatorum*, J. HARDUIN, *Acta Conciliorum*, X p. 10-16; edic. EHSES. *Conc. Trid.* IV p. 548-553. Que todos reconocían los abusos de toda clase de personas en la Iglesia, lo prueban: a) Los trabajos hechos bajo Paulo III antes del Conc. de Trento «ad reformandam Ecclesiam et Romanam curiam»: EHSES. *Conc. Trid.* IV p. 449-512; b) La Bula de Paulo III, «*Cum prophetae vox*», publicada el primer día del Concilio, el 13-XII-1545: EHSES, *Conc. Trid.* IV p. 446-447; c) Las animadas discusiones habidas en las congregaciones generales del Concilio, del 13 al 29 de enero de 1946, sobre si se había de comenzar por el dogma o por la reforma, decidiendo que se decretase sobre ambas cosas paralelamente: ST. EHSES, *Conc. Trid.* IV 565-578; P. S. PALLAVICINI, *Concilii Tridentini Historia*, I l. 5 c. 6-8.

146 El más concluyente comprobante del reconocimiento de toda clase de abusos en el clero y fieles son los *decretos sobre la reforma* del mismo Concilio de Trento: J. HARDUIN, *Acta Conciliorum*, X p. 29-190; MANSI, *Col. Conc.* 33, 29-193.

147 C. M. ABAD, *Dos memoriales inéditos del B. Juan de Avila para el Conc. de Trento:* I *De la reformación del estado eclesiástico:* II *Causas y remedios de las herejías:* MiscCom III (1945); *Lo que se debe avisar a los Obispos: Anotaciones a los decretos de Trento y otros avisos de reforma:* MisCom 13 (1950) p. 1-93.

148 El texto en L. PASTOR, *Historia de los Papas*, t. IV l. 2 c. 2: versión de R. RUIZ AMADO, vol. 9 p. 106-110; P. S. PALLAVICINI, *Conc. Trid. Tistoria*, I l. 2 c. 7

Recientemente el mismo reconocimiento hallamos expresado por boca de *León XIII y Pío XI*. Hablando a los cultivadores de los estudios históricos, dice León XIII: «El historiador de la Iglesia tendrá tanta más razón para hacer resaltar su origen divino cuanto haya sido más leal en no disimular ninguna de las pruebas que sus fieles y también sus ministros han hecho sufrir a la Esposa de Cristo» [149]. Y Pío XI, especializado por su carrera en el dominio de la historia, reconoce expresamente «la fatal decadencia, disolución y corrupción del elemento *humano*, que aquí abajo se mezcla siempre con lo *divino*; las negligencias, las perfidias, los malos ejemplos de las personas constituídas en dignidad, que en el siglo XVI desencadenaron en Europa la tempestad terrible de la Reforma» [150]. Bastan estos testimonios para concluir que históricamente consta y ha sido reconocido, que los hombres de la Jerarquía no están exentos de deficiencias humanas.

7. *Teológicamente* nos esforzaremos por determinar los últimos confines a que puede llegar *la penetración de lo humano* con sus taras *en el ejercicio* mismo de las potestades mesiánicas. Entramos, pues, en un terreno muy delicado, en el que nos es necesario proceder con la mayor circunspección y cautela. Para apoyarnos en un puntal seguro, recordemos *el principio* de Santo Tomás, recogido por León XIII y Pío XII en sus encíclicas, sobre el *concepto de ministro*. El nos iluminará en el camino que emprendemos. «El ministro se compara al Señor como el instrumento al agente principal, al que es necesario que sea proporcionado» [151]. Según esto, los ministros de la Iglesia, o sea, en concreto, sus sacerdotes, sus maestros, sus gobernantes, son a manera de instrumentos comparados con el agente principal, que es el mismo Cristo. Ahora bien, ese ministro o instrumento es hombre racional y libre, y por serlo, según el *otro principio* del Angélico, es susceptible de toda suerte de culpas y deficiencias [152]. Por lo tanto, podemos decir, en general, que en toda acción ministerial se pueden en realidad distinguir *dos zonas*: una, la que compete al *agente principal*, indefectible e impecable, otra, la que corresponde al *instrumento humano*, susceptible de culpas y defectos.

a) *En el sacerdocio* los actos principales son la celebración del sacrificio y la administración de los sacramentos. La

149 Encíclica «*Depuis le jour*»: ASS 32 (1899) 203.
150 *Homilia inter Missarum solemnia* in die Pentecostes: AAS 14 (1922) 345.
151 S. Th. 4 CG 74; León XIII, «*Satis cognitum*»: ASS 28 (1896) 710-711 713: Pío XII, «*Mystici Corporis*»: AAS 35 (1943) 206-207. En las notas 101 103 y 104.
152 S. Th. 1 q. 63 a. 1: véase en la nota 111.

zona del *agente principal* son aquellas cosas, acciones y palabras, objetivamente consideradas, que fueron elegidas y establecidas por Dios, a fin de que por ellas como instrumentos la causa principal, que es Cristo, directa e inmediatamente produzca los correspondientes efectos. Como se ve, esta zona pertenece íntegramente al orden de la santidad e indefectibilidad objetiva, vinculada infaliblemente a las promesas y acciones del mismo Dios. La zona del *agente instrumental* o ministro se reduce esencialmente a juntar en un todo y aplicar a un sujeto esas cosas, acciones y palabras, a las que objetivamente vinculó Dios su promesa de actuación sobrenatural, independientemente de las deficiencias o culpas con las que el Ministro humano puede acompañar su actuación objetiva, que no alteran la esencial eficacia sacrifical o sacramental [153].

Sin embargo, las operaciones sacrificales y sacramentales en su celebración son a la vez un signo, una plegaria, una ceremonia litúrgica, que simbolizan un misterio, excitan la fe de los creyentes y les invitan a orar. Bajo este aspecto están sapientísimamente ordenadas por la Iglesia a avivar y perfeccionar las disposiciones del sujeto que participa del sacrificio o recibe los sacramentos. En este aspecto es evidente que el esmero o los defectos, la santidad o la indignidad personales del ministro humano pueden contribuir no poco a obtener o impedir los buenos efectos que con amor maternal pretende la Iglesia que consigan los fieles. Aquí nos hallamos ya plenamente en terreno humano. Sabemos demasiado lo defectuosa y aun indigna que es en algunas ocasiones la celebración y administración de los divinos misterios. Sinceramente lo lamentamos; pero esa indignidad y miseria corresponden integralmente al ministro humano en cuanto tal.

Pero hay más, y es que la zona de lo humano y defectible no se limita a la actuación misma del ministro, sino que se extiende al campo de *las instituciones permanentes de derecho eclesiástico*, vinculadas más a la acción ministerial que a los elementos que de *derecho divino* son esenciales y necesarios. Esa zona ulterior, más bien humana, abarca, por ejemplo, las formas mismas litúrgcias y cultuales, universalmente prescriptas, pero instituídas en un tiempo y territorio dados, adaptadas a la mentalidad y sentimientos de una época o región determinadas, expresadas en una lengua concreta. No hay duda de que, aun siendo los mismos por la materia y forma esenciales los sacramentos y el sacrificio, *las formas mismas de la liturgia* y del culto pudieron ser y de hecho serían otras si

153 Es la tesis de que el valor de los sacramentos no depende de la fe ni de la probidad del ministro: *Conc. Constant.* D. 672; *Conc. Flor.* D. 696; *Conc. Trid.* D 855 860.

los adjuntos del tiempo, del lugar y de la cultura en que se establecieron fueran diferentes. Esto lo comprenden mejor que nadie los *misioneros,* que se tienen que enfrentar cada día con los problemas de adaptación que les plantean los múltiples y variadísimos países que es necesario ganar para el Salvador crucificado.

b) *En el magisterio* la acción del agente principal y la instrumentalidad del ministro no revisten el mismo matiz ni alcanzan la intensidad a que llegan en el sacerdocio. El magisterio de la Iglesia no se ejerce bajo una inspiración bíblica o profética, por la que Dios es la causa principal de lo que como mero instrumento escribe el hagiógrafo o enuncia el profeta, sino sólo bajo *la asistencia* del Espíritu Santo, la cual no llega a hacer del maestro humano un mero instrumento del agente divino [154]. En el magisterio la causa principal de la docencia es el ministro humano, asistido, sí, por Dios, pero con una *asistencia* que basta que sea *negativa* y *extrínseca.* Esa asistencia puede llegar y de hecho llega a ser indudable garantía de infalibilidad; pero sólo en los casos excepcionales en que la enseñanza verse sobre las cosas de la fe y la moral, y sea propuesta en juicio solemne de un Concilio ecuménico o del Papa hablando *ex Cathedra,* o también con carácter de absoluta obligatoriedad por el magisterio universal y ordinario de la Iglesia [155].

En todos los demás casos en que la asistencia divina se limita a una providencia que no alcanza el *carisma* de la infalibilidad, el campo a las deficiencias y errores humanos de los ministros está abierto. ¡Cuántos Obispos, sabemos por la historia, que en sus desviaciones doctrinales llegaron hasta la pertinacia en la herejía! Y nada digamos de las múltiples aberraciones en que siempre pueden incurrir y de hecho han incurrido con frecuencia los cultivadores de las ciencias sagradas, los escritores, los predicadores, los catequistas, aunque de algún modo sean participantes de la divina asistencia por actuar bajo la vigilancia del episcopado.

Pero hay más, y es que aun en las mismas *definiciones infalibles* por necesidad se han de dar matices y limitaciones de forma que acusen la condición humana del magisterio de que dimanan. La asistencia divina, que preserva de error, es una garantía de infalibilidad absoluta sólo para el resultado final del trabajo humano. El mismo trabajo se desarrolla con las alternativas circunstanciales y con el auxilio de las luces y recursos de suyo normales de que los hombres disponen. Nos son muy bien conocidas las vicisitudes, dificultades, limita-

154 S. Tromp, *De sacrae Scripturae inspiratione* (1945) p. 95-97.
155 Nuestro tratado *De Ecclesia* (1952) n. 540-583 645-648.

ciones y adversidades con que en los Concilios se ha podido llegar al fin, a costa de ingentes esfuerzos típicamente humanos, a las definiciones infalibles. Baste recordar, entre otros, los interminables trabajos del Concilio Vaticano para dar con la fórmula de la infalibilidad del Papa, y los reiterados esfuerzos de los Relatores para explicar a los Padres del Concilio el sentido propio de la fórmula indirecta, compleja y hasta cierto punto enigmática, con que tuvieron que contentarse, por no habérseles ocurrido otra más sencilla que satisficiera a todos [156]. El resultado dogmático es indudablemente en todo su contenido infalible y divino, pero su expresión y formulación, aunque siempre exacta y para responder al problema planteado también suficiente, sin embargo no deja de llevar señales humanas, que no siempre son imperceptibles.

Comúnmente enseñan los teólogos [157] que la inspiración bíblica no se extiende lo mismo a las palabras del libro inspirado que a su contenido; pues algo parecido se debe decir también del carisma de la infalibilidad. Lo que las fórmulas dogmáticas expresan es de valor absoluto e inmutable, aunque no enuncien todo cuanto de verdad contiene el dato revelado y aunque su formulación no sea exhaustiva ni la más perfecta posible. Así, por ejemplo, hablando de la procesión del Espíritu Santo, el Doctor Angélico, y con él los demás teólogos, comparan entre sí las fórmulas «Filioque» y «per Filium», y señalan las ventajas que avalan a cada una por el matiz distinto, pero verdadero, que expresan del mismo dato revelado [158]. Lo cual supone que a ninguna la tienen por exhaustiva, sino que cada una se puede complementar con la otra, como también enseña el Concilio de Florencia [159]. Pero la fórmula de una definición sólo otro fallo infalible podrá cambiarla. Con lo que acabamos de exponer sobre las fórmulas dogmáticas creemos haber llegado al límite de lo que por ahora nos ocurre se pueda conceder acerca del alcance extremo a que es posible que llegue el elemento humano en la proposición misma de los dogmas infalibles.

c) *En el régimen* es en lo que más amplia puerta hay de entrada para lo humano. La razón es porque este dominio se aleja, más aún que el del magisterio, del orden sacramental, en el que actúa con el máximo de eficacia, seguridad e infalibilidad la causalidad instrumental bajo la acción del agente

---

156 Th. Granderath, *Constitutiones dogmat. Conc. Vaticani* (1896) p. 175-210; nuestro tratado *De Ecclesia* (1952) n. 593-595 599-600 693 711 910.

157 J. B. Franzelin, *De divina Traditione et Scriptura* (1896) th. 3.ª de Scriptura, p. 316-332; A. Merk, *Institutiones Biblicae* (1937) n. 55-68; S. Tromp, *De s. Scripturae inspiratione* (1945) p. 80-91; M Nicolau, *De s. Scriptura*. SThS I (1952) 128-146.

158 S. Th. 1, q. 36 a. 3; Lercher, *Institutiones Theologiae* 2 (1945) n. 343

159 *Decretum pro Graecis* (1439) D 691.

principal. Porque el de gobierno es en la Iglesia un poder, recibido ciertamente de Dios y ejercido bajo su *providencia asistencial*, pero poseído por ella en tal forma que lo ejerce como *propio*. No es raro advertir que los que poseen en la Iglesia la potestad de régimen caen en la tentación sutil de identificar en su espíritu lo que ellos concretamente ordenan con la función sagrada que ejercen, en sí misma considerada. Y, sin embargo, esos hombres investidos de la sagrada potestad muchas veces pueden carecer de inteligencia o información suficientes, o hallarse dominados por prejuicios unilaterales y estrechos, o encontrarse como alucinados por ciertas perspectivas que les fascinan y ofuscan. «Faltas auténticas, interferencias egoístas, cálculos mundanos en las empresas de apostolado, prejuicios e ignorancias inconscientes, vanidad y susceptibilidad que aminoran la comprensión e inducen al rencor, apreciaciones del orgullo que, a veces, se confunden con el respeto debido a la función sagrada, y otras mil taras humanas hacen casi imposible al que gobierna actuar siempre con una intención objetivamente recta y con una abnegación plenamente humilde» [160].

Esto es verdad aun en el supuesto de que el precepto como tal fuera siempre infalible. Así como el juicio último-práctico de la conciencia es siempre infalible para bien obrar, aunque el acto de la conciencia sea puramente humano, erróneo y susceptible de otras deficiencias. La razón de esto es que el mandato del superior, lo mismo que el dictamen de la conciencia, no es *norma* o criterio *de verdad* o nobleza intrínsecas del acto del que manda, sino *norma* o criterio *de rectitud* del acto del que obedece. Y por eso, mientras lo que se manda no sea intrínsecamente malo o pecaminoso, el súbdito *infaliblemente procederá siempre bien* obedeciendo al superior legítimo, aunque éste le mande movido de las intenciones más absurdas y perversas. Y si el súbdito obedeciere, aun advirtiendo al error o perversidad del acto del superior, entonces la perfección de su obediencia sería mayor, siempre que lo que se mande sea en sí bueno o indiferente [161].

Creemos que basta lo expuesto para advertir los múltiples elementos humanos, con sus naturales deficiencias, que pueden darse en el ejercicio mismo de las sagradas potestades. Provienen, no del agente principal ni de los sagrados poderes en sí mismos, sino del agente instrumental o ministro humano que visiblemente los ejerce.

8. C. *La Iglesia militante integral* es la resultante del conjunto, prácticamente inseparable, de su *aspecto formal* como

160 E. Mersch, *La théologie du Corps mystique* I (1944) p. 368.
161 Véase nuestro tratado *De Ecclesia Christi* (1952) n. 531.

continuadora de la obra del Redentor y de su *aspecto material* como realidad humana hecha de creyentes, buenos y malos. Por consiguiente, incluye todo lo divino que corresponde a su aspecto formal como Esposa de Cristo sin mancha ni arruga (Eph 5,27) y también todo lo humano de los hombres que la forman como congregación de los fieles.

Ahora bien, la Iglesia en concreto, en su estadio militante y en su aspecto integral, no es más que una. Por consiguiente, de esa única Iglesia en concreto se podrá predicar en algún sentido lo divino y lo humano, y con las debidas salvedades se podrá admitir que se la llame a la vez inmune de culpa y llena de pecado, indefectible y falible, perfecta y sujeta a múltiples deficiencias. Todo lo que en ella es de Cristo es divino y santo; pero lo que a ella aporta nuestra libertad es humano y defectible.

Dos razones se nos ocurren para justificar lo que decimos: la primera se deriva de *la solidaridad* de los miembros del Cuerpo místico, y la segunda se funda en *la semejanza* de la Iglesia con Cristo su Cabeza.

a) *La solidaridad* existe, porque, según las enseñanzas de San Pablo [162], la Iglesia es un verdadero *organismo* [163], y las faltas o deficiencias, lo mismo que las virtudes o merecimientos de los miembros, son también faltas y deficiencias, virtudes y merecimientos de todo el Cuerpo: «Muchos somos un Cuerpo en Cristo, y somos cada uno miembros los unos de los otros. Si padece, pues, un miembro, con él juntamente padecen todos los demás, y si uno es glorificado, con él gozan juntamente todos» [164]. Más allá de la solidaridad del ejemplo existe una verdadera solidaridad orgánica, en virtud de la cual cada uno empeña en algún grado a todos los demás, lo mismo para el bien que para el mal. De ahí que a la Iglesia se la pueda considerar en cierto modo *solidaria* de sus miembros y se la puedan atribuir sus virtudes y sus defectos.

b) *La semejanza* de la Iglesia con Cristo su Cabeza es indudable. Algunos, como Karl Adam [165], hallan, no sin fundamento, en esa semejanza la última razón de lo que venimos diciendo. A Jesucristo, «tentatum per omnia pro similitudine absque peccato» (Hebr 4,15) durante su vida terrena, lo consideran como el modelo y ejemplar de la Iglesia militante. La idea de anonadamiento que las Escrituras aplican a Cristo

---

162 1 Cor 12, 12-27; Eph 4, 15-16; Col 2, 19; Pío XII, «*Mystici Corporis*» AAS 35 (1943) 215-217; J. M. Bover, *La Teología de San Pablo* (1946) l. 7 c. 4.

163 Que la Iglesia es a manera de un organismo divino-humano lo defienden también los orientales disidentes: St. Zankow, *Das Orthodoxe Christentum* (1928) 65-70.

164 Rom 12, 5; 1 Cor 12, 26.

165 *Le Mystère de l'Eglise* [*L'Eglise est une: Hommage a Moehler*] (1939) p. 33-52.

(Phil 2,7-8), depurada de las exageraciones a que la llevaron algunos protestantes y entendida en el sentido verdadero de la tradición católica, la aplican en su tanto a la Esposa de Cristo. Ahora bien, así como Cristo se anonadó a sí mismo ocultándose y casi desapareciendo bajo la forma de esclavo, de manera semejante la Iglesia, en su estadio terrenal, vive también anonadada, y lo que tiene de divino lo oculta, casi hasta desaparecer, bajo las debilidades humanas de los hombres que la integran. Y así como el Eterno Padre a su Hijo unigénito, que no conoció ni pudo conocer el pecado, le castigó como si fuera el mayor pecador, para hacernos a nosotros partícipes de su justicia [166], de manera análoga permitió que su Esposa santa recibiese en su seno a los pecadores y aun apareciese como pecadora, para poder en nombre de ellos decir con sinceridad todos los días: «dimitte nobis debita nostra», impetrándoles así y ofreciéndoles la gracia que necesitan [167].

IV. Conclusión.

De todo cuanto llevamos dicho nos parece que fluye bastante clara la consecuencia de que en la Iglesia es absolutamente inmutable e intangible todo lo que tiene de divino; pero, en cambio, lo que en ella hay de humano es de suyo susceptible de cambio y perfección.

1. *Tyszkiewicz, S. J.*, animado de celo por la unidad del Cristianismo, escribe: «No tenemos título alguno para imponer a los orientales separados la mentalidad religiosa occidental latina; esto equivaldría a renunciar al espíritu católico para el que deseamos ganarlos. El Catolicismo consiste esencialmente en la liberación de todo particularismo... Ser católico es tener el corazón de San Pablo, igualmente acogedor de todo cuanto exista de santo, venga de la mentalidad que viniere... La esencia misma del Catolicismo, del universalismo católico, consiste en integrar en la unidad de la Iglesia *todos* los sanos valores religiosos de todas las confesiones, sobre todo cristianas» [168].

Congar, O. P., con no menor celo, dice «sentirse inclinado a buscar el modo de dar, en una Eclesiología verdaderamente católica, un significado a la demanda esencial del Ecumenismo, que es reconocer a las grandes confesiones cristianas un *sentido positivo* con relación al Cristianismo. Ese modo cree

---

166 2 Cor 5, 21; Is 53, 6; 1 Pet 2, 24.
167 S. Agustín, *Retractationes* l. 2 c. 18: ML 32, 637-638; Pío XII, «*Mystici Corporis*». AAS 35 (1943) 225.
168 *La sainteté de l'Eglise Christoconforme* (1945) p. 6-7.

poder hallarlo en una noción amplia de Catolicidad, que es la universalidad de que son capaces la Iglesia y sus principios de unidad; la cual exige la extensión de esta Iglesia y su unidad a toda realidad, a todo valor humano apto para entrar en el Cuerpo de Cristo... Así, todo cuanto de verdaderamente cristiano existe en las comunidades disidentes, todo cuanto se ha desarrollado de auténtico en ellas... debe encontrar su puesto dentro de una unidad ya existente, pero cuya universalidad o catolicidad puede todavía y debe desarrollarse, hasta llegar a la plenitud que tiene fijada en los designios de Dios» [169].

2. No vamos a examinar ahora *la propuesta de esos teólogos*. Nos contentaremos tan sólo con anotar dos cosas, que creemos necesarias para matizarla. La primera es, que de ningún modo creemos se pueda decir «que la Iglesia católica, en las cosas dogmáticas, no tiene ya la plenitud de Cristo, sino que es capaz de ulterior perfección con las aportaciones de los demás cristianos. Ni tampoco creemos se pueda hablar de tal forma que los disidentes se persuadan de que, volviendo al Catolicismo, aportan algo sustancial a la Iglesia, de que ella hasta ahora haya carecido. Al contrario, se ha de sostener que ellos, volviendo al seno de la Iglesia verdadera, no perderán nada del bien, que con la gracia de Dios ha nacido hasta ahora entre ellos, sino que más bien lo acrecentarán y consumarán todo con su vuelta» [170].

La segunda anotación es, que *de hecho, en la Liturgia* la Iglesia acoge en su seno la más amplia variedad de ritos. Y *en la doctrina*, ya desde los albores de la escuela de Alejandría, a fines del siglo II, los teólogos se esforzaron siempre por incorporar diligentemente a la ciencia sagrada todas las aportaciones de valor positivo y cristiano, vengan de donde vinieren [171]. Este proceder lo recomiendan positivamente San Justino, San Agustín, León XIII, y en nuestros días el mismo Pío XII en su Encíclica «Humani generis» [172]. Pero al mismo tiempo no se puede olvidar el consejo del actual Pontífice, cuando advierte a los teólogos, «que en esto procedan con prudencia y cautela; ni condescendiendo con un falso *irenismo*, crean que los disidentes y descaminados se podrán felizmente redu-

169 *Les Eglises séparées* [R. AIGRAIN, *Ecclesia, Encyclopédie*] (1948) p. 949.
170 Instrucción del Santo Oficio, «*Ecclesia Catholica*»: AAS 42 (1950) 42.
171 Véanse nuestros trabajos: *La Filosofía en la escuela alejandrina:* Gregorianum 15 (1934) 485-499; *Discurso de clausura en la IX Semana Española de Teología:* EstBibl 8 (1949) 484-491; *Katholische Theologie und moderne Philosophie:* Universitas 5 (1950) 779-784.
172 SAN JUSTINO, *Apología* II, n. 10 y 13: MG 6, 460 y 465; SAN AGUSTÍN, *De doctrina christiana* l. 2 c. 40 n. 60: ML 34, 63; *Quaest. Evang.* 2, 40: ML 35, 1354; LEÓN XIII, Encíclicas «*Immortale Dei*» y «*Libertas*»: ASS 18 (1885) 175-176; 20 (1888) 606; Pío XII, Encíclica «*Humani generis*»: AAS 42 (1950) 563. Véase nuestro estudio: *El problema de la «Nueva Teología»:* «Sal Terrae» 38 (1950) 143-151.

cir al seno de la verdadera Iglesia, a no ser que con sinceridad se les proponga íntegramente a todos, sin corrupción ni mutilación alguna, la verdad plena que posee la Iglesia Católica»[173].

3. *Considerando el problema en sí mismo,* creemos del todo imposible que la Iglesia Católica renuncie a uno solo de los *elementos divinos* y, por lo tanto, esenciales a su constitución establecida por Cristo. Y aquí está precisamente la elevada meta, difícil de alcanzar para los disidentes, pero necesaria para llegar a la verdadera unión; porque *ninguna* de las varias sectas separadas reconoce todos los principios formales y constitutivos que por *derecho divino* e inmutable pertenecen a la misma esencia de la Iglesia, como aparece manifiesto por las actas de sus reuniones ecuménicas[174]. En particular todas ellas se resisten a reconocer *el Primado de jurisdicción y la infalibilidad del Vicario de Cristo en la tierra,* prerrogativas ambas manifiestamente *de derecho divino* y sin las cuales ni concebirse puede la verdadera Iglesia de Jesucristo.

Reconocidos todos los elementos esenciales y constitutivos de derecho divino, que forman el mismo ser de la verdadera Iglesia, *en todo lo demás* hay en principio posibilidad de acuerdo, acomodación, integración y aun renuncia, en conformidad siempre con el criterio formulado por Pío XII en su Encíclica sobre la Liturgia: «*Los elementos divinos,* por haberlos establecido el divino Redentor, es manifiesto que de ningún modo pueden cambiarlos los hombres; *los elementos humanos,* al contrario, según lo exijan las necesidades de los tiempos y de las almas, pueden sufrir las más variadas modificaciones; pero sólo las que *la Jerarquía eclesiástica,* apoyada en el auxilio del Espíritu Santo, aprobare»[175].

Joaquín Salaverri, S. J.
Univ. Pontif. de Comillas

173 Pío XII, Encíclica «*Humani generis*»: AAS 42 (1950) 578.
174 *EtOe, Désordre de l'homme et dessein de Dieu (Documents de l'Assemblée d'Amsterdam)* (1949) vol. 1-5.
175 Pío XII, Encíclica «*Mediator Dei*»: AAS 39 (1947) 541-542.

Observaciones sobre un interesante libro de Monseñor Parente: L'IO DI CRISTO

En 1939, cuando el mundo estaba a punto de dividirse en la terrible guerra que tanto llanto y muerte sembró en la humanidad, el Padre Paúl Galtier, S. J., daba a luz un bellísimo libro, intitulado *L'Unité du Christ. être... personne... conscience* [1]. Era la obra madura de un teólogo de nota, que había pasado largos años de estudio y enseñanza en la Facultad Teológica de Enghien (Bélgica) y en la Universidad Gregoriana.

El Padre Galtier no improvisaba. Ni hay que hacer aquí el elogio del benemérito y ya anciano teólogo, cuando sus escritos le colocan en la primera fila de los conocedores de la Patrística y del dogma. Sus estudios sobre San Cirilo y Nestorio, sus investigaciones sobre los concilios de Efeso y Calcedonia, y, en general, su especialización en cuestiones positivas y escolásticas sobre las controversias cristológicas de los siete primeros siglos de la Iglesia, le habían preparado maravillosamente para la ardua tarea que echaba sobre sí al abordar un problema hasta entonces no tocado todavía: *La unidad psicológica de Cristo.*

El problema no era del todo desconocido, pero nadie se había atrevido a enfrentarse con semejante dificultad. De hecho nos lleva al fondo mismo del misterio de la Unión hipostática. Hasta entonces (y aun generalmente ahora mismo) los teólogos se contentaban con discutir sobre el constitutivo ontólogo de la persona para hallar alguna explicación a la unicidad de la persona de Cristo. Pero el Padre Galtier comprendió muy bien que las discusiones cristológicas agitadas entre Nestorio y San Cirilo, y luego reanudadas de otra forma por los monofisistas y monoteletas, tropezaban en una cuestión que no se sabían plantear, o que esquivaban decididamente los católicos: la cues-

1 París, 1939, Beauchesne. XX-378 p.

tión psicológica. San Cirilo y toda la ortodoxia sostuvo el dogma, afirmó la unidad de persona en Cristo juntamente con la dualidad de naturalezas, de voluntades y de operaciones, pero se calló acerca de las explicaciones que pudieran darse a este hecho en el orden psicológico. Es, pues, un mérito indiscutible del Padre Galtier, que haya sido el primero en abrir brecha y hacer luz en este nuevo e inexplorado camino.

Pero no pretendemos ahora presentar la obra del Padre Galtier, sino otra que hace solamente un año ha visto la luz y ha sido ya objeto de numerosas investigaciones[2]. Nos referimos al libro de Monseñor Pietro Parente, *L'io di Cristo*[3]. Profesor del Pontificio Ateneo de la Propaganda Fide de Roma, el autor de este libro se había dedicado a diversos estudios teológicos y publicado algunos tratados, entre los cuales estaba el de *Verbo Incarnato*[4]. La obra es natural que haya suscitado interés y se haya leído con avidez indescriptible. Nosotros nos proponemos no sólo presentarlo a los lectores sino también dar nuestro juicio particular sobre el mismo.

I

El libro se divide en siete apartados o partes, que a su vez se subdividen en capítulos o párrafos. El primer apartado tiene por título *La Rivelazione e il Domma*. Aquí se hace un breve estudio de los testimonios de la Escritura, de la Tradición en los primeros siglos, de las primeras escaramuzas cristológicas que llevaron al Nestorianismo, Monofisitismo y Monotelismo y que dieron ocasión a los Concilios Niceno, Calcedonense y Constantinopolitano III. Luego estudia especialmente la frase *Assumptus homo*, piedra de toque para muchas teorías cristológicas, y por último presenta una síntesis de las definiciones dogmáticas. Esta primera parte se lleva más de una tercera parte del libro, 104 páginas, y sirve como de base para el planteamiento del problema y su solución por la Teología Clásica.

La Teologia Classica; es el segundo apartado, en el que se revisa la doctrina elaborada por Leoncio Bizantio, Máximo el Confesor y S. Juan Damasceno. Monsr. Parente la comprende bajo el epígrafe de *Elaborazione bizantina*. De aquí pasa a la *escolástica* con sus representantes S. Anselmo, Hugo y Ricar-

2 Además de las recensiones aparecidas en Revistas, queremos citar aquí los artículos: Luigi Ciappi, o. p., *Il problema dell'«Io» di Cristo nella teologia moderna*, Sapienza 4 (1951), 421-438; *De unitate ontologica et psychologica Personae Christi*, Angelicum, 29 (1952), 182-189, Galtier, s. i., *La Conscience humaine du Christ, à propos de quelques publications recentes*: Gregorianum 33 (1952), 351-398.

3 Brescia (1951), Morcelliana, 288.

4 *De Verbo Incarnato*2, Marietti, Roma-Turín, s. a. (1946), XIII-329. Es el volumen II de la *Collectio Theologica Romana*.

do de S. Víctor, Abelardo, Pedro Lombardo y Sto. Tomás de Aquino; de él deriva la escuela tomista con sus diversas ramificaciones de Cayetano, Capréolo, Billot; y se le opone la escuela Escotista, Tifano y algunos otros intermedios, como Suárez. Por último hace notar el autor el carácter metafísico de la cristología clásica.

Con esto se ha acercado a la medula de la cuestión al llegar a la *Teología Moderna,* que se basa precisamente en la autoconciencia como constitutivo de la personalidad; de donde derivan las aberraciones del psicologismo moderno con sus ramificaciones dentro del Modernismo y Protestantismo. A él se opone el *Psicologismo Católico,* dentro de cuyo campo busca Monseñor Parente una solución en pura filosofía tomista.

Los nuevos apartados parece que tengan poca consistencia entre sí, y podrían parecer diferentes objeciones al problema o elementos que motivan la discusión en el mismo campo católico. Tales son los que ocasionan los siguientes títulos, objeto de otros tantos capítulos: *La Ciencia de Cristo, Amor y Libertad en Cristo, El Dolor del Hombre-Dios, Yo soy.*

Así el libro de Mnsr. Parente ha abarcado todos los problemas que suscita el tema del Yo psicológico de Cristo, en el que el autor toma una posición para resolver, en cuanto se pueda, el intrincado asunto. No ha de pretenderse, claro está hallar una simple explicación del misterio —sería un verdadero absurdo—, pero sí una teoría escolástica o de la forma que sea, teológica, que dé luz y nos haga comprender, en cuanto es dado en materia de misterios, la realidad de la unidad perfecta del Yo de Cristo.

II

La doctrina expuesta en el libro de Mnsr. Parente.—Entramos en la parte principal y casi exclusiva de este trabajo. Hemos querido dar una idea total del contenido porque lo hemos creído necesario y para ahorrarnos ahora tener que divagar con las diversas cuestiones o temas tocados.

Hemos de notar en primer lugar, la desproporción entre la primera y las demás partes del libro. El lector (por lo menos así nos ha ocurrido a nosotros) está desde un principio con la idea obsesionante del título L'IO DI CRISTO, por lo cual no pierde nunca de vista este problema. Pues bien, pasan las primeras 104 páginas sin que apenas aparezca ni siquiera el planteamiento del problema. Aquella tercera parte del conjunto de la obra no deja de ser un bello resumen de la historia de las controversias cristológicas, pero sería quizá más propia de un

manual de Cristología que de una monografía especializada. En esta parte, Mnsr. Parente se manifiesta excelente compilador y hábil estilista para sintetizar la doctrina de los herejes, pero no tanto para examinar la doctrina de los PP. y Concilios, que ciertamente requerirían mayor extensión y penetración[5].

Respecto a la doctrina de S. Cirilo de Alejandría, además de cuanto acertadamente ha observado el P. Galtier en su réplica a Parente[6], nos ha llamado la atención que Mnsr. Parente desconozca (por lo menos no la menciona nunca, ni siquiera en la bibliografía) la magnífica obra del P. Manoir de Juaye, S. J.[7], que le habría prestado muy buen servicio en el conocimiento de la Cristología y terminología del Santo Doctor de Alejandría. No es, pues, de maravillar que las afirmaciones de Parente en este punto carezcan de aquella firmeza que tienen en un Galtier, por ejemplo, en donde aparecen discutidos los textos con una maestría que delata al instante al investigador familiarizado en la Patrística. Por el contrario, digamos ya desde ahora para siempre que Mnsr. Parente deja la impresión de componer una monografía o estudio cuyos elementos son todos de segunda mano, aun cuando con ellos elabora una tesis original. Esta falta de investigación personal sobre los documentos y fuentes dejan una huella difícilmente borrable. Así, y solamente así, se comprende cómo se puede hacer afirmar a S. Cirilo una unión dinámica y hegemónica por parte del Verbo sobre la naturaleza humana[8]; y a San Atanasio cambiarle el sentido de su pensamiento por traducir un *de* adversativo por una conjunción copulativa[9]; y a San Juan Damasceno hacerle hablar y usar una terminología que jamás estampó en sus libros[10]. Pero no queremos entrar en pormenores sobre este particular, sino que nos remitimos a la valiente crítica que ha hecho de la obra de Parente el P. Galtier[11].

Y entremos ya en el punto principal: el problema propiamente dicho de la unidad de Persona en Cristo. También aquí hemos de confesar nuestra decepción. Esperábamos una com-

---

5 También aquí habríamos deseado y aun exigido —pues es un punto importantísimo— una más exacta precisión del Monofisismo, tal como lo presentan las modernas investigaciones y como lo describe la Encíclica *Sempiternus Rex*.

6 P. Galtier, *La Conscience humaine du Christ...*: Gregorianum 32 (1951), 525-568.

7 H. Du Manoir de Juaye, s. i., *Dogme et spiritualité chez Saint Cyrille d'Alexandrie*, París (1944), 594 pp.

8 No lo dice el A. expresamente con esas palabras, pero se desprende de la descripción que hace de la doctrina de S. Cirilo.

9 Parente, *L'Io di Cristo*, pp. 81 y 84.

10 Id. p. 83.

11 L. c. Gregorianum, pp. 552-553. Algunos de esos puntos los ha aclarado P. en un reciente artículo del que hablaremos luego.

plicada o sencilla exposición de los conceptos modernos de *persona psicológica*, y he aquí que Parente nos introduce de lleno en el intrincado problema metafísico del constitutivo de la *persona ontológica*. Desde un principio —y en esto hay que alabar su sinceridad— se profesa tomista rígido. Y quiere resolver *sencillamente* el difícil problema psicológico por una teoría probable metafísica u ontológica. Ya este solo hecho decepciona al lector; que sin embargo, sigue la obra esperando llegar a una conclusión que responda al título. Sigamos, pues, los pasos de Parente en su camino hacia la meta.

Hecha una brevísima síntesis de las posiciones medievales anteriores a Santo Tomás acerca de la noción de persona con relación a la unión hipostática, pasa Parente decididamente a exponer el pensamiento de Santo Tomás. Lo reduce a tres conclusiones: «1.ª Distinción real entre naturaleza y persona: aquélla es la esencia específica por la que el hombre es hombre; ésta es el individuo que subsiste en aquella naturaleza.

»2.ª No hay diferencia entre supuesto (suppositum) [12] e hipóstasis, con la cual coincide formalmente también la persona: por eso no puede hablarse de dos hipóstasis o supuestos en Cristo sin comprometer su unidad personal.

»3.ª Habiendo en Cristo una sola *subsistencia* (la personal del Verbo), El debe decirse *unus* y *unum*. Por tanto unidad perfecta (no obstante la dualidad de las naturalezas), que implica la unidad de ser...» (120).

Esta unidad de ser (*esse*) resulta esencialísima en el sistema de Parente, y por lo mismo ahora se detiene a exponer cómo Santo Tomás no admite más que un *esse* en Cristo. A decir verdad, tampoco aquí nos parece el autor un investigador directo sobre los textos. Son tan pocos los que examina de Santo Tomás y tan someramente, que más que exposición tomista produce la impresión de una elaboración apriorista confirmada con textos sacados de acá y allá de entre algunas obras del Angélico.

Basando toda su teoría en la unidad de ser en Cristo, no podían faltar las invectivas contra los que niegan toda distinción real entre la esencia y existencia. Al leer las líneas de Parente sobre este particular (que preferimos no transcribir), creemos que tiene muchísima razón al afirmar (pero, claro está, aplicándolo a la parte contraria): «Tale controversia è diventata ormai snervante perche vi entra troppa passione polemica, che non dipende propiamente da motivi scientifici, ma piuttosto da spirito di partito e di tradizione domestica» (página 121). Seguramente que por esta causa querría Parente

12 Cuando las palabras castellanas puedan dar lugar a equívoco, usaremos las expresiones latinas *esse, suppositum*, etc.

que estuviese ya cerrada esta cuestión, cuando precisamente su libro se presta a que se abra de nuevo y con acritud, ya que la teoría le lleva a los extremos que veremos.

Sigamos el raciocinio. El *esse* (siempre según Santo Tomás visto por Parente) pertenece al *suppositum* como el *id quod* est, y a la naturaleza como el *id quo est*. Y continúa asentando este gran principio: «Alla base di questa chiara doctrina c'è *la verità* (el subrayado es nuestro) della distinzione reale tra essenza (natura) ed essere» (120). Sobre esta firme base van cimentándose textos de Santo Tomás, que Parente comenta con excesiva brevedad. Sería larguísimo (y nos apartaría de la cuestión principal) meternos a discutir la interpretación que Parente ofrece de los textos de Santo Tomás. Basta comparar el estudio que Galtier dedicó a este punto en su libro antes citado[13], y el que presenta Parente, y aparecerá a primera vista la diferencia que media entre un investigador y un compilador.

Nos permitimos recordar un trabajito que tampoco parece conocer (por lo menos no lo hemos visto citado ni en este libro ni en su tratado *De Verbo Incarnato*) del Padre Bartolomé M. Xiberta O. Carm. [14] y publicado en las Actas de la Pontifica Academia Romana de Santo Tomás de Aquino, de la que Mnsr. Parente es académico. Allí habría hallado seguramente Mnsr. Parente la clave que da la solución (aunque no en todos sus pormenores lo admitirán los tomistas) para explicar los textos opuestos de Santo Tomás y que suelen explotar los partidarios de diferentes opiniones. Explica muy bien el Padre Xiberta que la palabra *esse* en Santo Tomás no siempre tiene una misma acepción. Y por lo mismo puede hablar (y habla) indistintamente de uno o de dos *esse* en Cristo. Se comprende, pues, que cuando Santo Tomás nos habla de *unum esse* en Cristo se refiere al *esse personale*. Así ha de entenderse (por no citar más que un ejemplo) el texto que aduce Parente: «Si igitur humana natura adveniret Filio Dei non hypostatice vel personaliter, sed accidentaliter, sicut quidam posuerunt, oporteret ponere in Christo duo esse, unum, quidem secundum quod est Deus, aliud autem secundum quod est homo... Sic igitur cum humana natura coniungatur Filio Dei hypostatice vel personaliter... et non accidentaliter, consequens est quod secundum humanam naturam *non adveniat ei novum esse personale*, sed solum *nova habitudo esse personalis praeexsistentis*

---

13 *L'Unité du Crist...*, pp. 166-236.

14 B. de Xiberta, O. Carm., *Natura et suppositum in tractatu de Verbo Incarnato*. Excerpta ex Actis Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis... 1936-37. Marietti, Roma-Turín, 1938. En el tomo de Actas, pp. 9-25. Véase también del mismo autor y publicado juntamente con la separata susodicha: *Scti. Thomae doctrina de unico esse in Christo*, íd.. pp. 94-104.

ad naturam humanam, ut scilicet persona illa [Verbi] dicatur subsistere non solum secundum divinam naturam, sed etiam secundum humanam»[15] (p. 125). El subrayado es del propio Parente. Nosotros hacemos hincapié en el «*novum esse personale*», cuyo sentido se desprende no sólo de todo el corpus del artículo, sino de las dificultades. Véase, en efecto, cómo resuelve Santo Tomás la dificultad que se había propuesto como tercera: «In Trinitate, quamvis sint tres Personae, est tamen unum esse propter unitatem naturae: sed in Christo sunt duae naturae, quamvis sit una persona; ergo in Christo non est tantum unum esse sed duo». Así responde Santo Tomás: «Ad tertium dicendum quod, sicut in 1 dictum est, quia persona divina est idem cum natura, in personis divinis non est aliud esse: haberent autem triplex esse, si in eis esset aliud esse personae et esse naturae»[16]. Como se ve, Santo Tomás distingue muy bien el *esse naturae* del *esse personae* o *personale*: si las personas divinas se distinguiesen realmente de la naturaleza divina, habría en ellas tres *esse,* que responderían a las tres personas. Por tanto, Santo Tomás no duda de que la naturaleza como tal tiene su *esse,* distinto del *esse personale.* Cuando, pues, habla de Cristo y nos dice que tiene dos *esse* se refiere al *esse* que corresponde a cada naturaleza; pero cuando nos habla de un solo *esse,* trata del *esse personale.* Y bien claro se ve —sin salirnos de la cuestión 17, citada por Parente— por estas palabras con que el Angélico responde a la dificultad primera: «Ad primum ergo dicendum, quod esse consequitur naturam non sicut habentem esse, sed sicut qua aliquid est: personam autem sive hypostasim consequitur sicut habentem esse; et ideo *magis retinet unitatem secundum unitatem hypostasis, quam habeat dualitatem secundum dualitatem naturae*»[17]. Que es lo que en muchas partes repite, a saber, que el esse *se dice* de la persona, *corresponde* a la persona, *compete* a la persona, etc., más que a la naturaleza, sin que ello quiera negar a la naturaleza su propio esse. Pero no queremos insistir en este particular que nos distrae del tema principal. Solamente rechazamos, como afirmación enteramente gratuita e injuriosa a muchas escuelas católicas venerandas, que «per S. Tommaso o si ammette un solo essere in Cristo o si cade nel Nestorianesimo» (p. 126).

Puesto ya este principio de un solo *esse* en Cristo, de suerte que la naturaleza humana no tiene *esse* propio y específico, prosigue Parente investigando en las funciones de este *esse* de la persona. Por de pronto *no es una forma,* a manera de

15 3 q. 17, a. 2. c.
16 3 q. 17, a. 2, ad 3.
17 3 q. 1q, a. 2, ad 1.

alma respecto del cuerpo, sino que es un *acto*. Esto no lo prueba, sino que lo pone en boca de los «tomistas» : «El ser no es propiamente *forma*, sino *acto* : su oficio es el de realizar y hacer subsistir [=dar realidad y subsistencia], para lo cual basta una comunicación *terminativa* (*quasi-formal*)» (p. 128). ¿Es, pues, un principio dinámico o estático? ¿Es un *acto* que da a la esencia algo más que un mero existir, o es simplemente la *realización* de la esencia? Concretamente no lo dice hasta aquí Parente, que se contenta con repetir, una y mil veces, que según Santo Tomás el *esse* de la persona es el *id quod est*, mientras que la naturaleza es *id quo est*. De esta suerte hemos llegado a la página 132 sin que se haya podido sacar en claro el verdadero oficio de este *esse*, y mucho menos su papel en el orden psicológico. Monseñor Parente, claro siempre en sus exposiciones, procede con lentitud. Sigámosle.

Va a entrar de lleno en el punto interesante para los lectores, cuando en la página 135 (mitad exacta del libro, cuyo texto abarca 271 páginas) nos dice : «Para todo cuanto hemos de exponer en la III parte de este libro, es muy útil poner en evidencia el pensamiento de Santo Tomás (ya antes insinuado) sobre la función de la persona en general y de la Persona en el Verbo en particular *sulla linea e nella sfera dinamica dell'attività*». El pensamiento de Santo Tomás es, que como para el ser, así también para el obrar (operari) la naturaleza actúa *ut quo* y la persona *ut quod*. «Il supposito o la persona sono veri agenti, ma l'azione si svolge secondo la forma o la natura». Si bien el *agere est suppositi*, el *agens* es la persona o el suppositum ; de todos modos no actúa independientemente de la forma o naturaleza, ya que ésta es la *causa agendi* para la persona. Para la acción concurren dos principios la naturaleza y la persona, bajo dos aspectos causales, que todavía no están bien determinados. Pero advierte Parente, que en el texto que acaba de aducir de Santo Tomás[18] ya aparece la persona como ejerciendo una función operativa. Prosiguiendo en los textos de Santo Tomás encuentra uno importantísimo a este respecto, en el que afirma el Santo Doctor que *operatio est quidam effectus personae secundum aliquam formam vel naturam, unde pluralitas operationum non praeiudicat unitati personae*»[19]. Sobre las cuales

18 In 3 d. 18, a. 1, ad 1 (p. 135).

19 3 q. 19, a. 1, ad 4. Parente cita en la nota, para confirmar su doctrina (p. 137), otro texto de Santo Tomás que propiamente no hace al caso (3 q. 20, a. 1, ad 2), pues allí el Angélico quiere probar que no puede decirse que Cristo sea siervo, aun cuando la naturaleza humana podría serlo; y la razón que da es: «Agere autem non attribuitur naturae sicut agenti, sed personae... atribuitur autem actio naturae, sicut ei secundum quam persona vel hypostasis agit». En este mismo pasaje, Santo Tomás habla de la persona como sujeto de atribución, aunque también como sujeto de acción; lo cual no se contradice; pero no conviene con la teoría del A.

palabras insiste Parente: «Tutta l'importanza di questo testo è nell'affirmazione *'operatio est quidam effectus personae'*; dunque la persona è principio, anzi vera causa dell'operazione» (p. 137). Esta atenuante «*quidam*» (=un cierto efecto; así como si dijéramos: efecto en cierta manera impropia) no tiene importancia alguna según Parente, la exigía el hecho de que la naturaleza concurra también en la producción del efecto.

Explicando con concisión los grados por que pasa un ser hasta llegar a ser *homo*, se subirán los siguientes escalones: «La genesi della persona si attua per gradi: un'essenza specifica, por esempio *uomo*, diventa *questa* natura concreta in forza dei principi individuali, e sussistente in forza dell'atto esistenziale proprio e finalmente supposito o persona. Passaggio dunque della stessa cosa dall'indeterminatezza alla determinazione massima, che culmina nella personalità, che è incommunicabilità, conscienza, autonomia» (p. 137). No hay duda que mucho habría que decir a este esquema simplista, que llega a identificar persona con conciencia. No olvidemos que estamos leyendo un libro en que se exige la mayor precisión en las palabras y en donde los lapsus o inexactitudes pueden llevar a resultados aterradores. Sin duda, quiere decir Parente que la persona es el sujeto consciente, autónomo, independiente; y no querrá indicar que la conciencia es el constitutivo de la persona, ni tan esencial en su constitución que la unidad de persona exija unidad de conciencia, ni viceversa. Para no discutir inútilmente este punto, baste ahora recordar que en Dios hay tres Personas realmente distintas con una sola conciencia. La conciencia sigue más bien a la naturaleza que a la persona.

Insistiendo Parente en el concepto de persona en cuanto importa un principio de actividad, concluye: «Natura e persona, come due principi inadeguatamente distinti, agiscono allo stesso effetto su due distinte linee di causalità *efficiente*. In ogni caso la persona non resta, secondo L'Angelico, soltanto semplice principio d'attribuzione, ma è anche principio egemonico dell'attività della natura che in essa si ipostatizza» (p. 137).

Aquí nos deja Monseñor Parente, habiendo sacado la conclusión de que es propio de la persona ejercer una actividad hegemónica sobre las actividades de la naturaleza. Este axioma (permítaseme la palabra) habrá que aplicarlo «con cautela anche al Verbo Incarnato. Anche qui la Persona, che è divina, ha l'egemonia della attività *delle due nature e delle due volontà*, come già dicemmo sopra a proposito della controversia monotelitica» (p. 137) No quiero dejar pasar inadvertida esta frase, que también subrayó con cierta ironía el Padre Galtier cuando escribió: «Ceci est très fort, et sans doute l'éminent théolo-

gien n'a-t-il pas pris garde à la portée de ce qu'il écrivait : le Verbe moteur et directeur de l'activité de la nature divine! Est-ce seulement concevable?» [20]. Cierto que el Padre Galtier hablaba de la frase que Parente pone en boca de San Juan Damasceno : «Più tarde il Damasceno dirà più precisamente ancora que il Verbo è il principio ἡγεμονικόν (motore, direttore) di tutta l'attività umana e divina delle sue due nature» (página 83), pero la frase es la misma, porque en realidad reproduce exactamente el pensamiento de Parente, que considera la persona como principio de actividad respecto de las operaciones de la naturaleza que hipostatiza. Pero ¿quién no ve la gravísima inexactitud —por no decir más— que la expresión encierra al declarar al Verbo principio motor y director de todas las actividades de ambas naturalezas, y, por tanto, de la naturaleza divina? Ya luego insistiremos sobre este particular ; ahora baste esta llamada, para que a nadie se le escape inadvertida la fraseología usada.

Llegados a este punto, pasa Parente a la noción psicológica de persona (hasta ahora nos hemos movido de hecho en el campo ontológico y metafísico). En veinte páginas resume las teorías heterodoxas sobre la personalidad, principalmente las teorías de Günther, del psicologismo de Freud, Jung, etc., del Modernismo y del Protestantismo. Luego se introduce en el campo católico, y dedica quince páginas a la teoría del Padre Galtier, contra el cual de hecho iba encaminado el libro entero. Estamos, pues, en el punto crucial. La exposición de Galtier le parece a Parente *sottile e complicata,* aunque se presenta *nuova e seducente* (p. 164) Es evidente que no puede satisfacerle una explicación que supone precisamente lo opuesto al principio básico de Parente : que el Verbo divino no es principio de las actividades de la naturaleza humana. Una tal afirmación no comprende Parente cómo puede conciliarse con la unidad no ya psicológica sino simplemente ontológica de Cristo. Yendo, como va, el libro todo de Parente encaminado a refutar al Padre Galtier, no comprendemos cómo con tan pocas palabras pretende refutarle. Remitimos al lector a las cuatro páginas (170-173) que dedica Parente a la crítica de la exposición del Padre Galtier, y vea de encontrar los argumentos o razones con que se rebate su sistema. Nosotros no hemos hallado más que afirmaciones, que no tienen otra base que el principio aceptado como inconcuso de que la persona debe de ser principio hegemónico activo de las actividades de la naturaleza que hipostatiza. Por lo demás, el propio Padre Galtier se ha defendido gallardamente, con aquella fir-

20 P. GALTIER. *la Conscience humaine de Crist...* Gregorianum, 52 (1951) 555.

meza y seguridad de quien está en posesión de una doctrina elaborada tras muchos años de estudios directos de Padres y Concilios.

Y ya nos hallamos metidos por fin en la explicación que Parente dará de la unidad psicológica de Cristo. Procediendo siempre con aquella gradación que le caracteriza, comenzará por exponer los principios del *tomismo,* de los cuales deduce que «según las mejores interpretaciones, Santo Tomás admite (*ammetterebbe,* dice modestamente Parente) una intuición oscura, casi experimental y directa del Ser supremo en los místicos. Y empero no repugna ni en psicología ni en teología la opinión de una relación cognoscitiva directa entre el alma (elevada con la gracia) y el Ser divino. Tal opinión está en perfecta armonía con los principios del tomismo» (p. 185).

La unidad ontológica tal como la explica Parente, resulta, según él, el mejor medio de llegar a la unidad psicológica. La proposición, que en el terreno ontológico suena a «Cristo *es* uno», en el plano psicológico se convierte en esta otra: «Cristo *se siente uno*». En otras palabras, Cristo tiene conciencia de su unidad ontológica. El punto crucial está, pues, en la conciencia de Cristo, o sea en la percepción que la humanidad tiene de la divinidad. Según Parente, esta percepción es directa, por reflexión o introspección. El alma puede llegar al conocimiento directo de su *esse* y como en Cristo el único *esse* es el divino, luego necesariamente puede llegar por vía de introspección al conocimiento de su unidad ontológica.

La dificultad consiste en que ¿puede la conciencia humana llegar a lo divino (attingere il divino), puesta la unión hipostática? (p. 188). «La solución depende de dos condiciones: 1.ª, posibilidad, por parte de la naturaleza, de alcanzar el ser de la naturaleza y de la persona, a que pertenece; 2.ª, función hegemónica de la persona en general y de la Persona del Verbo en particular sobre la actividad de la naturaleza, en la que aquella persona subsiste.» La primera condición no asusta en modo alguno a Monseñor Parente. Ya lo ha dicho antes repetidas veces, y por lo mismo no tiene ahora dificultad en volver a afirmar: «Dunque la coscienza umana di Cristo ripiegandosi su se stessa s'incontra nella natura umana e nel suo essere, che è però l'essere divino, personale del Verbo.» (página 188).

La segunda condición tampoco ofrece dificultad puesto que lo ha dicho anteriormente y que constituye el fundamento de toda la teoría de Parente, o sea, que «tomísticamente es legítima la hegemonía dinámica de la persona que actúa en la naturaleza en sentido eficiente. Y entonces se puede decir que el Verbo domina su actividad humana y la dirige: este

influjo imperativo es común a las tres Personas según la línea de la causalidad eficiente, pero queda exclusiva del Verbo según la línea de *la causalidad formal* (subrayamos nosotros), es decir, terminativamente. Por tanto, la relación establecida por la unión hipostática entre naturaleza humana y Verbo pasa a la esfera psicológica y se hace consciente por dos vías: una es la de la autoconciencia..., la otra es la del influjo operativo de la Persona del Verbo sobre la naturaleza humana asumpta, para la cual la conciencia humana tiene como único sujeto advertido el mismo Verbo» (p. 189).

Con esto ya ha dicho Monseñor Parente todo cuanto tenía que decir sobre su teoría. Todo lo demás fluye por sí mismo. Tocará ahora otros problemas, pero se presentarán secundarios y como tales se tratarán. La ciencia de Cristo[21], la visión beatífica de su alma, el amor, la libertad, los sufrimientos, la oración, el Yo, etc., todo no será más que una aplicación concreta que siempre obtendrá una misma respuesta: No existe más que un yo, porque no hay más que una persona y esta persona es el principio agente directivo de los actos de sus dos naturalezas.

III

Crítica de la opinión de Monseñor Parente.—Con lo que hemos ido indicando en el decurso de estas cuartillas ya se habrá comprendido que no estamos de acuerdo con la explicación que del Yo de Cristo nos presenta Monseñor Parente.

Ante todo, ya hemos manifestado nuestra admiración al observar que en un libro de tantas páginas se dedican tan pocas al punto sustancial, repartiéndose las restantes a un sin fin de aclaraciones o preámbulos históricos que no eran necesarios en una monografía de esta índole tan concreta.

Lo segundo que hemos de observar (y lo hemos también indicado antes) es la flojedad en las pruebas que aduce el autor en favor de su teoría. Se basa en la distinción real entre la esencia y la existencia, siendo así que ella nada tiene de suyo que ver con la unidad psicológica de Cristo. De todos modos, comprendemos que en la teoría de Parente esta distinción es esencialísima, ya que sin ella caería por tierra toda su opinión (cosa que no sucede en el caso del Padre Galtier). Así que le dispensamos que insista tanto en una pura

21 «Lo que indicamos aquí—y hemos dicho en un artículo publicado en *Razón y Fe* (1953, págs. 154-164)—lo vemos plenamente afirmado en un artículo de M. Ce, *La discussione sulla coscienza umana di Cristo nella Teologia moderna;* La Scuola Cattolica 80 (1952) 265-303, que ha llegado a nuestras manos cuando habíamos ya entregado los originales de este nuestro artículo que por exceso de material ha sufrido retraso en la impresión.

teoría, aunque ha de tener en cuenta que no es más que una tesis probable, y que de ser tal cual él la presente tal vez perdería mucho de su probabilidad. No es, pues, de maravillar que los tomistas que han hecho sus comentarios a la obra de Parente se hayan apresurado a declarar bien alto que la tesis defendida por él (aun admitiendo la distinción real y la unidad de ser en Cristo) no es tomista o, por lo menos, no es la de Santo Tomás.

Y entremos en el fondo del problema con la gravedad que se presenta. La tesis de Parente se basa en este fundamento: la persona es el principio activo hegemónico de la naturaleza, porque es el *illud quod*, por oposición al *illud quo* de la naturaleza. ¿Es este principio genuinamente tomista? Ya han contestado insignes tomistas, los cuales no están conformes con Monseñor Parente sobre este punto. Efectivamente, el *esse* no es un principio dinámico, sino estático. No se concibe cómo puede el mero *esse* ser un principio activo. Es verdad que se concibe como acto en oposición a la esencia que hace las veces de potencia. Pero la esencia ya lo tiene todo, ya es en sí un ente específicamente distinto de los demás y en su orden completo. No le falta más que una actuación que le coloque en la serie de los seres existentes. Esta actuación se la da el *esse*. En Dios, *esse* y esencia son sustancialmente una misma cosa; en la esencia de su esencia (séanos lícito hablar así) ya está el ser; el *esse* es esencial en El, y, por lo mismo, no se puede ni siquiera concebir una separación lógica o de precisión mental. No así en las criaturas. El *esse* es el acto limitativo propio de un ser finito que no es acto puro. Pero esta limitación, que se concibe a manera de *ens ut quo*, no es ningún principio activo, porque, de serlo, necesariamente afectaría a la esencia misma de la cosa y la modificaría (contrariamente al principio de mera limitación). Pero dejemos este punto, que es general, a los tomistas. Vayamos al caso concreto, tal como Parente entiende el *esse*.

Para Monseñor Parente el *esse*, en el concreto de la Persona de Cristo, es el *esse* divino que tiene un oficio activo, agente, eficiente, hegemónico de las actividades de la naturaleza humana que hipostatiza. ¿Puede esto admitirse?

Y, en primer lugar, veamos qué entiende por principio *hegemónico*. Si se tratase de un principio coordinador, a manera de modelo en que se mirase Cristo, o simplemente de un principio asistente, que no permitiese que la humanidad quisiera nada contrario a la voluntad del Verbo, no sólo no ofrecería dificultad alguna, sino que habría de admitirse. La conformidad de las dos voluntades de Cristo ha de obtenerse de alguna manera, sin que se fundan ambas en una sola voluntad

o una sola operación. Pero cuando Parente nos habla de esta hegemonía de la Persona del Verbo sobre las actividades de la humanidad, habla en un sentido más activo, directo, eficiente. Oigamos sus palabras:

«Questi autori [los que siguen a Tixeront en el explicar el Monofisismo] partono dal principio che la persona non è *principio d'operazione*, ma semplice soggetto d'attribuzione; poi si apellano al principio teologico, secondo il quale una Persona divina non può agire mai esclusivamente ad extra, senza che concorrano le altre due. E così concludono che secondo la dottrina cattolica il Verbo non è *iniziatore o motore dell'attività della natura umana assunta*, la quale perciò resta autonoma como principio delle sue azioni e si può dire mossa da Dio, cioè dalle tre Persone divine...» (página 82).

«S. Máximo muchas veces afirma que la voluntad humana de Cristo *era mossa dalla volontà divina del Verbo*» (íd.).

«Poco después el Damasceno dirá todavía más precisamente que el Verbo es el principio ἡγεμονικόν (motor, director) *di tutta l'attività umana e divina delle sue due nature*» (p. 83).

«En Cristo no está el Verbo que manda y el hombre que obedece, sino que hay *un solo agente, il Verbo stesso, che opera in maniera divina e in maniera umana*» (p. 83, nota 1, en donde hace suyas estas palabras, en que resume el pensamiento de Máximo el Confesor contra Pirro).

«La hegemonía operativa de la persona en general y de la Persona del Verbo en particular sobre la propia natural actividad es una verdad adquirida por la doctrina católica tradicional» (p. 84).

«Queda una grave dificultad de orden especulaitvo: ¿cómo es posible que el Verbo pueda *agire personalmente sulla natura e sulla volontà umana assunta*, atendido el principio clásico de teología de que en las acciones *ad extra* las tres Personas obran necesariamente juntas?... Si no repugna que el Verbo comunique a la naturaleza humana su subsistencia haciéndola personalmente suya, tampoco repugnará que el Verbo sea el *principium quod, il vero motore direttivo, egemonico della volontà e di tutta l'attività umana della natura assunta*» (p. 84).

«La naturaleza humana asumida es *instrumentum coniunctum* del Verbo, el cual resulta así *como el principio eficiente de la actividad humana*, mientras la naturaleza es el principio formal» (p. 85).

«Como la dualidad natural confluye en la unidad personal del Verbo, así la dualidad dinámica de las voluntades y de las actividades se subordina y se armoniza en la hegemonía del Verbo, que con su virtud operativa ha hecho propia la naturaleza humana» (p. 103).

«...dos fuentes naturales de actividad, un solo principio agente (la Persona del Verbo)» (p. 104).

«Además de comunicar el *esse* propio personal, el Verbo también ejerce sobre la naturaleza asumida un influjo operativo» (p. 112, resumiendo la doctrina de Máximo el Confesor).

«S. Juan Damasceno... demuestra que, a pesar de existir en El [Cristo] dos voluntades y dos operaciones, uno solo es, sin embargo, el volente y el operante, el Verbo, que tiene la ἡγεμονία de la actividad humana de Cristo, *in quanto la mette in movimento, la dirige come propria, senza violentarne la libertà*» (p. 113).

«La doble *habitudo* del único ser personal a la naturaleza divina y a la naturaleza humana puede decirse *secundum quid* un doble *esse*, especialmente si se considera que el *esse* pertenece también a la naturaleza *ut quo* (*esse essentiae*) y las dos relaciones (*rapporti*) del *esse* personal del Verbo a las dos naturalezas son del todo diversas, a saber, relación de identidad para la naturaleza divina, de simple *actuación* terminativa para la naturaleza humana» (página 127).

«Semejante opinión [la de Scoto]... podría agradar a un nestoriano, pero no puede adaptarse fácilmente al Concilio de Efeso, che essige unione *reale* (φυσική καθ' ὑπόστασιν) tra il Verbo e l'Umanità assunta, e unità assoluta di persona in Cristo con la *reale* comunicazione degli attributi delle due nature» (p 130).

«En plena coherencia consigo mismo el Santo Doctor [Tomás de Aquino] como para el *esse*, así también para el operar establece la naturaleza *ut quo* y la persona *ut quod*. El suppositum o la persona son verdaderos agentes, pero la acción se desarrolla según la forma o la naturaleza... Por tanto, el *agere est supposiți*, y, en cambio, el suppositum o la persona son propiamente el *agens*, pero no independientemente de la forma o naturaleza que es *causa agendi* para el suppositum. A la misma concurren dos principios, el suppositum y la naturaleza... En este texto se afirma ya una función operativa de la persona» (página 135).

«Toda la importancia de este texto [3 q. 19, a. 1, ad 4] está en la afirmación: *operatio est quidam efectus personae*; por tanto, la persona *è principio anzi vera causa dell'operazione*... Naturaleza y persona, como dos principios inadecuadamente distintos, actúan en orden al mismo efecto (agiscono allo stesso effetto) en dos líneas distintas de causalidad: a saber, la naturaleza según la causalidad *formal*, la persona según la causalidad *eficiente*»...

«En todo caso, según el Angélico, la persona no es (non resta) solamente simple principio de atribución, sino que es también *principio hegemónico de la actividad de la naturaleza en que se hipostatiza*»...

«Toda esta doctrina se aplica con cautela también al Verbo Encarnado. También *la Persona, que es divina, tiene la hegemonía de las dos naturalezas y de las dos voluntades*» (p. 137).

«La unidad personal no se concibe sin la unidad de *esse* sustancial y *senza unità di azione*, por lo menos desde el punto de vista de la persona como principio hegemónico» (página 172).

«La persona, como es principio de unidad ontológica en base al *esse*, así es principio de unidad psicológica en base al obrar. Tanto la naturaleza como la persona son principios operativos; pero mientras la naturaleza es la fuente (principium quo), la persona es el agente (principium quod). A la persona corresponde la hegemonía dinámica de la

actividad que brota de la naturaleza. La función dinámica de la persona está en la línea de la causalidad *eficiente*; la de la naturaleza está en la línea de la causalidad *formal*» (p. 179).

«El Verbo, por tanto [porque tiene a la naturaleza humana como *instrumentum coniunctum*], ejerce (assolve) en la naturaleza asumida la función dinámica propia de la persona en cualquiera naturaleza intelectual. El es verdadero *principium quod* de toda la actividad humana que se desarrolla en Cristo según las leyes de la naturaleza humana. Santo Tomás, como no halla dificultad en admitir una comunicación personal del *esse* divino a la naturaleza asumida, así tampoco encuentra dificultad en admitir un influjo personal del Verbo sobre la actividad de esta misma naturaleza. Por tanto, *todas las acciones y pasiones humanas de Cristo son acciones y pasiones del Verbo,* salvo su inmutabilidad y su esencial impasibilidad. Toda acción humana de Cristo es teándrica, porque se deriva de la naturaleza asumida bajo el influjo directivo del Verbo» (p. 179).

«Tomísticamente es legítima la hegemonía dinámica de la persona que actúa en la naturaleza en sentido eficiente. Y entonces se puede decir que el Verbo domina su actividad humana y la dirige: este influjo operativo es común a las tres Personas según la línea de la causalidad eficiente, pero queda exclusiva del Verbo según la línea de la *causalidad formal,* es decir, terminativamente... Por eso no es absurdo que las dos conciencias de Cristo encuentren la propia unidad psicológica en la unidad del sujeto o persona, que es el Verbo, término y principio agente de la una y de la otra, como es principio subsistente en las dos naturalezas» (página 189).

«Las razones de esta impecabilidad son: la unión hipostática, por la cual toda acción, aun humana, de Cristo es propia del Verbo, *único principio agente* en las dos naturalezas»... (p. 218).

«E pur vero, ...que tutto quello che si svolge nella natura umana di Cristo assunta appartiene al Verbo non solo come soggeto di attribuzione, ma anche come principio egemonico sulla linea operativa» (p. 234, a propósito de los dolores o sufrimientos de Cristo).

«Es menester concluir que en Juan, más aún que en los Sinópticos, aparece inequívocamente la absoluta unidad de la Persona, y, por tanto, del yo del Hombre-Dios, que no es simple sujeto de atribución, sino que es principio agente que desarrolla como propia la actividad, ora humana, ora divina, según las dos naturalezas, en las que hipostáticamente subsiste» (p. 263).

«Il Verbo impassibile arriva fino alla soglia dell'umana infermità, dell'umano dolore, facendo propria e reggendo come principio agente quella natura in cui si svolge la tragedia della passione» (p. 267).

Ha sido, sin duda, larga la transcripción de textos; pero hemos querido recogerlos para que de ellos se pueda claramente colegir el pensamiento de Monseñor Parente cuando afirma que el Verbo es principio agente y hegemónico de las acciones de la humanidad de Cristo. Hemos procurado una

traducción muy servil, o hemos conservado las palabras originales, para no desvirtuar lo más mínimo la mente del Autor.

Esta hegemonía no es una mera dirección, a manera de asistencia pasiva, o de auxilios de gracia eficaz; es un verdadero *principio motor*, director de las actividades de ambas naturalezas (divina y humana, etc.); de suerte que a lo que parece, es decir, a juzgar por el sonido de las palabras, Monseñor Parente equipara la acción del Verbo sobre la actividad de su naturaleza humana a la que ejerce respecto a su naturaleza divina. Insiste muchas veces Monseñor Parente en que la persona no es un mero sujeto de atribución, sino de acción en la línea de la eficiencia de los actos o actividades de la naturaleza. Si hablara solamente de cierta eficiencia (como dice Santo Tomás: operatio est *quidam* effectus personae), que podría entenderse de la atribución, por cuanto que la persona, siendo sujeto a quien se atribuyen las acciones del compuesto, se llama sujeto agente, y, por tanto, se le pueden atribuir las operaciones que son propias de la naturaleza, en este sentido no tiene dificultad ninguna la frase, y es general y corriente en la filosofía y teología Pero Parente contrapone sujeto de atribución a principio activo. La persona es «el motor, el iniciador de la actividad de la naturaleza humana, principio eficiente de la actividad humana que usa de la humanidad como de instrumetum coniunctum, etc.». De donde resulta que todas las acciones de Cristo son «teándricas».

¿Qué censura teológica merecería semejante doctrina? Parente nos dice que es «la doctrina católica, que es una verdad adquirida por la doctrina católica tradicional, etc.» (p. 178). Pero el mismo Parente se ha censurado, y por cierto muy severamente, cuando, sin prejuicios, al hacer la síntesis del *Monotelismo*, ha escrito: «La profunda unidad personal del Verbo Encarnado no permite hablar ya más de dos naturalezas ni de dos propiedades ni de dos operaciones o actividades o de dos voluntades, porque uno es el individuo en Cristo, uno el propietario, *uno el agente, uno el volente*. Severo, más que en la voluntad, insiste en la actividad, que él llama *teándrica*» (página 78). Y un poco más adelante, resumiendo de nuevo la doctrina herética: «En Cristo importa, sobre todo, salvaguardar la unidad personal, y, por tanto, su voluntad cuanto su actividad deben considerarse bajo el aspecto hipostático, personal. Por tanto, se puede hablar de actividad teándrica, no de actividades ni de dos voluntades. La voluntad humana de Cristo está como absorbida por la divina: un dualismo volitivo ofendería la dignidad del Verbo, el cual es el PRINCIPIO EGEMONICO, MOTORE E ARBITRO DELL'UMANITA ASSUNTA» (p. 79).

Compárese este principio monotelita con este otro de Mon-

señor Parente: «...IL VERBO E IL PRINCIPIO ἡγεμονικόν (MOTORE, DIRETTORE) DI TUTTA L'ATTIVITA UMANA E DIVINA DELLE SUE DUE NATURA» (p. 83). No queremos ser tan severos en juzgar a Monseñor Parente como parece serlo él mismo, pero sí diremos que tenía razón al advertir que si la teoría de Galtier le parecía inducir al nestorianismo, la suya propia podría alguien creer que lleva al monofisismo (p. 191).

¿En qué falla, pues, la posición de Monseñor Parente? Creemos que en gran parte el fallo principal está en una especie de alucinación. La idea de la unidad ontológica, explicada claramente por la unidad del ser, le sugirió en un momento de mal humor la base para la unidad psicológica de Cristo. Y de aquí vino todo el mal. Son dos problemas muy distintos: persistiendo la unidad de persona, hay que explicar la dualidad de voluntades, de operaciones, de conciencias, etcétera. Ahora bien, la solución psicológica, que quiere basarse en la unidad ontológica, lógicamente llevaría al monofisismo. Y es lo que ha ocurrido. Claro está que Parente no es monofisista ni monoteleta (admite dos naturalezas, dos voluntades, dos actividades, etc.), pero la lógica llevaría a ello. Y precisamente esto resalta más cuando se advierte que al oponerse ciertas dificultades tiene que resolverlas apartándose de sus principios. Lo observaremos más adelante. Ahora atendamos al punto principal o fundamento de sus equívocos.

1. *Esse et essentia.*—Es la base de la explicación de Monseñor Parente. No vamos ahora a discutir inútilmente si es doctrina «verdadera» (como dice Parente) o meramente probable; ni tampoco queremos hacer hincapié en si es o no doctrina de Santo Tomás. Una sola cosa queremos advertir, y creemos que todos los tomistas estarán conforme con ello: esta doctrina, *tal como la propone Parente*, no es de Santo Tomás ni es tomista (es decir, no pertenece a ninguna de las escuelas tomistas existentes).

En efecto, aunque dice Parente que el *esse* «no es propiamente *forma*, sino *acto*, su cometido es el de realizar y hacer subsistir» (p. 128); sin embargo, de hecho resulta un verdadero *principio activo*. Por lo que se desprende de su manera de argüir y de toda su teoría, concibe la esencia y la existencia como dos entes *quo* activos (*ut quo*, no *ut quod*). Que sea así se desprende claramente de la insistencia con que distingue naturaleza como *ens ut quo* y subsistencia como *principio ut quod*.

Alguien advertirá inmediatamente una especie de *transitus* o de salto ilógico: habla Parente de entes *ut quo*, y ahora contraponemos *ens ut quo* y *principio ut quod*. Sí, ciertamente, hay falta de lógica, pero este transitus lo hace Pa-

rente. Confunde de continuo subsistencia (abstracto) y persona (concreto). De aquí provienen muchas afirmaciones y ciertas conclusiones inexactas. Al considerar el *esse* como subsistencia (estamos en el terreno abstracto) lo hace *acto* por oposición a *forma* (que corresponde a la naturaleza); pero luego, cuando tiene que hablar de la persona (concreto) sujeto, le aplica los mismos principios que ha aplicado al abstracto, lo cual, lógicamente, no es lícito.

El *esse* y la *essentia* son dos entidades *ut quo*; la esencia tiene ya todo lo específico de la naturaleza, sin que le falte nada que actuar como *principio activo*. El *esse* la limita, colocándola en el orden de los seres existentes; es una actuación *ut quo*, pero no es ninguna causa o principio de actividades del compuesto. Siendo esto así, si la personalidad o subsistencia se hace consistir en el *esse*, la personalidad como tal no puede ser ningún principio o causa de actividades. Esto es evidente y creemos que lo admitirán todos.

De la unión del *esse* y la *essentia* resulta el compuesto, que ya es *suppositum*, y si se trata de ser inteligente, es hipóstasis o persona. Admitiendo, pues, que la subsistencia o suppositalitas o personalitas sea el *esse*, la persona (concreto) tendrá como característico, esencial, sustancial, aquello que le venga de su *forma*, o sea del abstracto: la *personalitas* o *subsistencia*. Todo lo demás será propio del compuesto, que, como tal, será el *sujeto de atribución* (no principio de operación) de las actividades de las partes.

De esta metafísica se pasa luego al caso concreto de la naturaleza humana, y nos encontramos con que la unión del alma y el cuerpo, o, mejor dicho, la unión de la materia y la forma, *produce un nuevo principio de operaciones propio del compuesto*. Pero esto proviene precisamente de que la unión es *in unitatem naturae*, no en cuanto es *in unitatem personae*. Este nuevo principio de operaciones es la naturaleza humana resultante, la cual, en orden al sujeto o persona, se considera como un ens *ut quo*, quedando para la persona (concreto), o sujeto, o suppositum, o hipóstasis (siempre en concreto) la denominación de *ens ut quod*. Pero téngase bien en cuenta: el principio verdaderamente activo, causa de las operaciones en el orden eficiente, es el *principium quo*, no el *principium quod*, y éste, como sujeto, no es más que sujeto de atribución, y en este sentido puede decirse en cierta manera que es principio activo, como decía muy bien Santo Tomás: «Esse et operari est personae a natura, aliter tamen et aliter; nam esse pertinet ad ipsam constitutionem personae, et sic quantum ad hoc se habet in ratione termini, et ideo unitas personae requirit unitatem ipsius esse completi et personalis; sed operatio est

quidam effectus personae *secundum aliquam formam vel naturam,* unde pluralitas operationum non praeiudicat unitati personali»[22]. Y más claramente: «agere autem non attribuitur naturae, sicut agenti, sed personae; actus enim suppositorum sunt et singularium: attribuitur autem actio naturae, sicut ei secundum quam persona vel hypostasis agit»[23]. El sujeto de atribución siempre es la persona, el concreto, a quien se atribuyen siempre las acciones del compuesto y de cada una de las partes; pero en filosofía suele decirse que este sujeto es el *agens ut quod,* que actúa u opera por la naturaleza como *principium quo.* Que es lo mismo que decir: el principio activo, eficiente de la acción, es la naturaleza o principio *ut quo,* pero como es parte del compuesto, el sujeto es el que se llama *agente, operante, volente...*

Ya se ve, pues, cómo no puede decirse que el Verbo sea principio activo de las acciones de la humanidad. «il vero motore direttivo, egemonico della volontà e di tutta l'attività umana della natura assunta» (p. 84), que la «mete in movimento, la dirige come propria» (p. 113), que «ejerce un influjo personal sobre la actividad de esta misma humanidad» (p. 179), que «es término y principio agente de la conciencia humana» (página 189). Y mucho menos podrá decirse que el Verbo es el «*único*» principio agente (p. 218).

Parece claro que Parente confunde continuamente *sujeto* con *principio.* Son dos términos muy distintos: el sujeto puede coincidir con persona o hipóstasis, solamente es principio de operaciones en un sentido de atribución, mientras que el verdadero *principio,* fuente, causa de las actividades, es parte de este sujeto o persona: la naturaleza.

2. *El Yo de Cristo.*—Con lo dicho creo que bastaría ya. Pero quedan todavía algunos puntos que se deberían dilucidar. Todo el libro tiene los ojos puestos en el yo de Cristo, o sea en la unidad psicológica. Esta unidad de tal manera la ha elaborado Parente, que la ha hecho depender de la unidad ontológica basada en la distinción entre esse y esencia. Caído el fundamento, toda la teoría se viene a tierra

La unidad psicológica la afirma muchas veces Parente, pero no acaba de probarla, y mucho menos de explicar las dificultades. Esperábamos en su libro ver resueltos aquellos textos tan traídos en los manuales de Verbo Incarnato, y que, ciertamente, ofrecen la seria dificultad. Por ejemplo —citamos un texto típico—, la oración de Cristo en el Huerto: «Pater si fieri potest transeat a me calix iste: *non mea voluntas sed tua fiat*; non sicut ego volo sed sicut tu; fiat voluntas tua,

22 3. q. 19, a. 1, ad 4.
23 3 q. 20, a. 1, ad 2.

«etcétera» [24]. No hay duda que el texto se presta a discusiones: aparecen claras las dos voluntades de Cristo: una voluntad distinta de la del Padre (y, por tanto, del Verbo); más aún, en su tendencia contraria, pero resignadamente conforme. La pregunta que inmediatamente se formulan todos, nestorianos, monofisitas, monoteletas, católicos, es: ¿Quién dice: YO? ¿Quién es el que dice: no se haga MI voluntad, sino la TUYA? O de otra manera: «Hay aquí un Yo propio del alma humana de Cristo distinto del YO del Verbo, única persona subsistente en Cristo? Monseñor Parente lo resuelve todo con esta simplísima línea: «La sua era preghiera di adorazione: quando nel Getsemani con la fronte per terra ripeteva: 'Padre mio, se è possibile, passi da me questo calice. Però non come voglio io, ma come vuoi tu'» (p 264) Y, no exageramos, como éste así van explicados todos los textos. Algunos hay que han sido dignos de un mayor detenimiento, pero ha sido brevísimo y no siempre acertado Así, aquel «Deus meus, Deus meus, ut quid me derelequisti?» admite dos interpretaciones para Parente: *a*) Se trata de una cita; *b*) Nos da un indicio del dolor que se había abatido sobre la Humanidad [de Cristo], «cui l'unione col Verbo in quei momenti non giovava» (p. 267). Esto todos los saben: lo que interesa es explicar la unidad del YO de Cristo en esta expresión; cómo es el Verbo personal el que dice: Deus meus, Deus, ut quid me dereliquisti? Lo mismo diríamos de tantos otros textos citados y pasados de corrida, como la cosa más evidente.

Prescindiendo, pues, de las dificultades generales que se podrían oponer a cualquiera teoría, y que son la base para los estudios, veamos la posición de Parente frente al problema de la unidad del YO en Cristo.

Se funda principalmente en dos principios o vías: la introspección o autoconciencia y la experiencia mística o ilustración sobrenatural. *a*) La *autoconciencia* sería una introspección por la que el entendimiento puede alcanzar la percepción, aunque oscura, del propio *esse*. «El alma adviértese a sí misma y a su esse en el acto con el cual su inteligencia aprehende un objeto cualquiera...» (p. 181). Y un poco más abajo: «El alma, forma espiritual intelectiva, tiene la posibilidad de conocerse, de alcanzar la conciencia de sí y de percibirse como YO pensante. La vía es doble, o, mejor, es una sola en dos fases: la primera es la reflexión sobre el propio acto (*intelligit se intelligere, intelligit se esse*); la segunda es casi intuición del alma inteligente como presente a sí misma, una especie de contacto del alma como sujeto con el alma como objeto» (ibíd.).

24 Mt. 26. 39-42; Mc. 14, 36; Lc. 22. 42.

Esta conciencia o autoconciencia lleva, sí, a la percepción del propio acto, y aun en cierta manera del propio ser o esencia espiritual del alma, pero no creemos que pueda llamarse propiamente conciencia, sino más bien conocimiento. Ayudados de muchos otros elementos o principios, descubrimos en nosotros una capacidad de aprehender objetos espirituales, de formar universales, etc., y por reflexión, no por introspección, llegamos al conocimiento de la espiritualidad de nuestro ser, después de lo cual ya tenemos conciencia de nuestra espiritualidad. Pero hasta aquí nótese que no hemos adquirido percepción del ser como tal, sino de su esencia o manera de ser. El *esse*, como distinto de nuestra esencia no lo percibimos por autoconciencia ni por conciencia propia. Ahora bien, la conciencia que habría que tener para percibir la propia existencia como tal, de suerte que nos diera la razón de ser de nuestra personalidad, no creemos que sea aquella que tenemos por la cual nos damos cuenta de que somos personas: esta es una aprehensión o percepción del concreto, de la naturaleza tal como se halla en la realidad, no precisamente del ser en abstracto, ni de la personalidad como tal, ni del ser como constitutivo de la persona. ¿Qué percepción puede tener el alma de la manera cómo actúa la materia, o cómo ella misma, juntamente con la materia, está actuada por el esse?

Si trasladamos este problema al caso de Cristo, resultará mucho más complicado. Su entendimiento humano, su alma, ha de percibir en sí mismo una actuación en el orden existencial distinta de sí misma. El Verbo no forma parte de la naturaleza huana, ni la informa, ni se une a ella cambiándola, sino que simplemente la asume, la hace propia, se la une a sí «terminándola», como diría Parente. Es verdad que Parente exige que el Verbo comunique un principio de actividad en el orden eficiente; pero, ya hemos dicho que esto es inadmisible si se entiende a manera de comunicación real, física, esencial, pues necesariamente afectaría a la esencia, y resultaría de aquí una unión de naturaleza (in natura), no personal (in persona). Sin duda, el mismo Monseñor Parente comprende la gravísima dificultad cuando dice que «si se tratase de la conciencia de un hombre cualquiera, la imposibilidad [de percibir un término que la trasciende infinitamente] sería evidente, por lo menos si se prescinde de toda intervención divina. Pero no es lo mismo si se trata de la conciencia de una naturaleza que no existe en sí, sino en virtud del esse divino del Verbo, en el cual ella encuentra su personificación. QUESTA È UNA CONDIZIONE SINGOLARISSIMA, CHE VA GIUDICATA AL DISOPRA DEI PRINCIPI COMUNI DELLA PSICOLOGIA E DELLA FILOSOFIA IN GENERE» (p. 187). Puesto el caso así ¿cómo va Monseñor

Parente a querer imponer unos principios de filosofía que son trascendidos, y que no pueden aplicarse al caso presente?

b) *La experiencia mística.*—Contra los principios que Parente pretende hallar en Santo Tomás para demostrar cómo la humanidad de Cristo tenía experiencia sobrenatural directa de la unión hispostática por los dones sobrenaturales de la gracia, ya ha replicado breve pero claramente el P. Ciappi, O. P.[25]

Difícilmente la experiencia mística llevaría a una percepción directa de la unión hispostática a menos que se basase en una especie de revelación o conocimiento infuso; pero en tal caso ya no se trataría de conciencia por introspección. La experiencia mística llega tal vez a hacer sentir al místico que está poseído por Dios, pero no comprende ni cómo ni hasta qué grado. Se trata más bien de un sentimiento, basado en las comunicaciones de Dios, que no de una conciencia fundada en la introspección o experiencia directa.

Y pongamos ya punto final. Larga sería todavía nuestra tarea si quisiéramos anotar tal o cual concepto esparcido a lo largo del libro de Monseñor Parente, y que nos parece poco exacto o menos coherente con sus propios principios. Hay también algunas afirmaciones demasiado absolutas, como, por ejemplo, cuando dice que «es cierto, más aún, pertenece a la fe, que el alma de Jesús, durante toda su vida terrena, gozó de la visión beatífica ,como goza en el cielo desde su gloriosa Ascensión» (p. 202); preposición que ciertamente no es *de fide*, por más que nosotros personalmente no dudamos lo más mismo de su veracidad teológica. Tampoco aceptaríamos este otro aserto: «Para Santo Tomás o se admite un solo *esse* en Cristo, o se cae en el Nestorianismo» (p. 126). Y así algunas otras declaraciones.

No queremos con esto negar todo valor al libro de Monseñor Parente. Manifiesta un esfuerzo ingente por establecer un sistema y salir al paso a lo que él cree un grave error o una peligrosa corriente. Este esfuerzo es sumamente laudable, como lo es también el amor que profesa a la persona del Angélico, aunque no siempre llega a interpretar auténticamente su pensamiento. Esta obra, sin embargo, dudamos sinceramente que pueda satisfacer a nadie. No agradará a los de las escuelas no tomistas, porque los descarta de plano: no satisfará a los tomistas que no sigan la doctrina de la unicidad de ser en

25 Sobre la experiencia mística véase lo que dice CIAPPI, O. P. *De unitate Ontologica et Psychologica*: Angelicum 29 (1952) 188; y *Il problema dell'Io di Cristo...*: Sapienza 4 (1951) 435-436.

Cristo, porque se verán tildados de monofisismo; tampoco agradará a los restantes tomistas a los que compromete gravemente con sus interpretaciones de Santo Tomás y en la actividad que concede a *esse*. Será, pues, a nuestro parecer, un libro que como escribía muy bien el P. Luis Ciappi, O. P.: «occasionem praebere poterit dubiis vel dissensionibus inter catholicos» [26].

• • •

Aquí terminaba nuestra nota al libro *L'Io di Cristo*. Un largo artículo de Mar. Parente: *Unità ontologica e psicologica dell Uomo-Dio* (Euntes Docete, 5 [1952] 337-401) nos hace añadir algunas notas, que serán breves para no trastornar la paginación de la Revista, en la que las ponemos al corregir las pruebas.

Este artículo de Monseñor Parente es una respuesta al que el P. Galtier le dirigió en Gregorianum (arriba mencionado). Y en primer lugar lamentamos que una cuestión tan importante y científica se convierta en un duelo personal entre dos personas. El tono de Monseñor Parente así lo demuestra. Nosotros queremos, pues, prescindir enteramente de este duelo, y vamos a indicar algunas ideas, mejor dicho, recalcaremos lo que hemos dicho antes en este artículo nuestro.

1.° Ya hemos advertido el parecido entre la doctrina monotelita y la que expone Monseñor Parente. Ahora comparemos los nuevos textos del reciente artículo de Parente Define así el monotelismo: «Los monotelitas no querían sentir hablar de dos voluntades y de dos operaciones... Admiten que el único agente en Cristo es el Verbo *e però l'attività umana in Cristo è divinizzata, perchè effettuata dal Verbo*» (p. 345).

Parente, por su parte, nos dirá más adelante: «*è anche vero che la sua volontà era del tutto deificada e consenziente con la volontà divina dalla quale era mossa e informata*» (p. 363). ¿Qué diferencia hay? Sigamos. «Por tanto —continúa— los monotelitas hasta un cierto punto estaban en la verdad, a saber, en cuanto aseveraban que el Verbo era el único operador, en las dos esferas, humana y divina; pero estaban en el error, cuando estiraban la unidad del *operator* hasta la unidad de la operación y de la voluntad, adoptando el concepto dionisiano de *operación teándrica* en el sentido de unificación formal de las dos actividades» (p. 346).—No vemos cómo no sea exactamente lo mismo lo que dice Parente. Precisamente él pone

26 L. Ciappi O. P., l.c. Angelicum, p. 189.

una unificación tal de actividades que se puede decir que son «*numéricamente una, aunque específicamente dos*» (p. 374); y esta unificación es también *formal*. Recuerde Parente cómo insiste continuamente, en este artículo, en la comparación de la unión del alma con el cuerpo, que es *formal*, y cómo él mismo dice que el Verbo «domina su actividad humana y la dirige... según la línea de la *causalidad formal*» (Io di C., p. 189); y acabamos de transcribir esas palabras: «es cierto que su voluntad estaba del todo deificada y concorde con la voluntad divina dalla quale era mossa e *informata*» (p. 363). Y luego dice también Parente hablando de las causalidades de la persona y naturaleza: «Querer determinar la especie de las dos causalidades es cosa muy delicada, porque la naturaleza y la persona no se distinguen como *res a re*; pero yo no veo, a la luz de los principios tomistas, otra solución que ésta: la acción que brota de la naturaleza bajo la hegemonía de la persona, se desarrolla *unitariamente* sobre dos líneas distintas de causalidad: una *formal* propia de la naturaleza; la otra *eficiente* propia de la persona. Pero, para evitar equívocos, nótese que *no se trata de dos causas y de dos causalidades* per se stanti, perchè il soggetto è uno solo (natura e persona) e *la persona è la stessa natura in quanto sussistente*» (p. 380). ¿Puede decirse tratando de la humanidad de Cristo (que es el caso nuestro) que la Persona [=el Verbo] es la naturaleza humana en cuanto subsistente? En todo caso, prácticamente identifica Parente la causalidad eficiente con la formal.

Y resume P. el error monotelita en estas palabras: «Los monotelitas hacían de la voluntad y de la operación *una cosa exclusiva de la hipóstasis*» (p. 346). La palabra *exclusiva* no puede tener un sentido estricto, puesto que es más que evidente que los monotelitas al poner una operación teándrica no excluían la naturaleza humana. Luego no puede tener otro significado que el de conceder a la hipótasis toda la iniciativa, dirección, hegemonía, eficiencia, etc., de las operaciones. Precisamente lo que hace Parente.

2.° Le desagrada a P. encontrar en la teoría del P. Galtier «la negación de una distinción real, por lo menos inadecuada, entre naturaleza y persona, distinción justamente requerida por la tradición teológica... *a tutela dei dommi della SS. Trinità e dell'unione ipostatica*» (p. 399). ¿El dogma de la SS. Trinidad requiere una distinción *real*, aunque sea inadecuada, entre persona y naturaleza?, o por lo menos, ¿este dogma *tutela* una semejante *distinción real*? Precisamente todo lo contrario. Pero ¿no ha insistido antes Mns. Parente en que entre persona y naturaleza no existe la tal distinción, cuando quería hablar de la *eficiencia de la persona*? (p. 380).

3.° Lamenta también P. ver en Galtier «la negación de una función dinámica de la persona como *principium quod* de acción. La persona no sería *principio* de operación, sino *sujeto de atribución*» (p. 400). Este es ciertamente el punto culminante de la divergencia Galtier-Parente. Ya hemos recogido antes los párrafos que P. aduce en este sentido en el libro *L'Io di Cristo*. En el artículo que ahora anotamos abundan mucho más y son más explícitos. No los queremos transcribir, pues no hacen más que recargar lo antes dicho en su libro. Pero sí advertimos: Para P. el Verbo es *principio eficiente* elicitivo de las operaciones de la humanidad. Ahora bien, esto ciertamente no puede decirse de las operaciones del entendimiento y voluntad, que son actos inmanentes y necesariamente «in illud principium recipiuntur, a quo eliciuntur». Parente cita en su favor a Pesch (*De Inc.*, n. 85); pero para no ser demasiado prolijo (¡?) en la cita, omite en unos puntos suspensivos unas líneas que hacen muy al caso. Transcribiremos el texto íntegro poniendo entre corchetes [ ] lo omitido por P.:

> «Si vero natura aliqua non connaturali modo in se subsistit sed in alia hypostasi, *haec hypostasis unitur naturae tamquam instrumento sibi intime coniuncto* (el subrayado se de P.) et tunc superioris voluntatis est inferiorem naturam *gubernare* et ad id quod rectum est *dirigere* [ita ut si superior voluntas hoc officium negligeret, ei *imputaretur* (los subrayados son nuestros) omnis defectus inferioris naturae. Praeterea superior hypostasis assumens *dignificat* inferiorem naturam assumptam in essendo et *agendo*. Sicut enim in homine actiones humanae, quae fiunt per organa corporea, *participant dignitatem* personae, ita in Christo actiones humanae naturae *digniatem accipunt* ex divina Christi persona, quia Christus utitur humana natura ut sua; unde natura humana est *principium eliciens* actionum, persona vero divina *principium dignificans*. Persona enim operans est *moraliter* quasi forma omnis operationis suae eique de propria sua *dignitate* confert. Neque actus solum *procedunt* a persona ut a principio quod; sed quatenus sunt actiones immanentes, etiam manent in ea persona, a qua procedunt, *mediante utique natura* PER QUAM FIUNT.] Unde actiones humanae Christi, sicut quodammodo affiiciunt personam, ita a persona divina afficiuntur et dignificantur. Quia vero hypostasis *non ut principium efficiens* immediate has actiones afficit sed ut terminus et quasi forma, ideo actiones referuntur solum ad hypostasim Verbi, non ad Patrem et Spiritum Sanctum; et ideo actiones humanae Christi propriae sunt Verbi et immediate a Verbo dignificantur [a natura autem divina mediate tantum, quatenus is, qui ponit has actiones, habet naturam divinam]». Como se puede apreciar las omisiones de P. en este largo texto, explican el sentido que Pesch da a las palabras. La persona *dignifica, afficit*, etcétera, pero no *efficit*. Todo lo contrario de P. Y más claro había dicho antes el mismo Pesch: «Imprimis certum est *subsistentiam non esse partiale principium effectivum*, quod simul cum natura influat in actionem. Nam natura singularis

eo ipso, quod exsistit separata ab omni alia re, subsistit. Hoc autem esse separatum ab omni alia re non potest esse principium *effectivum*, quia nihil addit *in ratione causae efficientis*. Unde potest fieri, ut in Christo Domino natura humana habeat omnes actiones, quas alius homo habere potest, licet sit sine subsistentia humana. *Neque putandum est hypostasim Verbi supplere subsistentiam humanam quoad activitatem, cum hypostasis Verbi non efficienter sed terminative se habeat ad naturam humanam.* Verbum enim divinum *non elicit* actus humanos Christi... *Neque Filio ideo hi actus attribuuntur, quia divinitas eos elicit, sed quia natura humana eos eliciens ab hypostasi Filii habetur et eius propria natura est*» (n. 82).

Los subrayados son nuestros. Ni es otra la manera de hablar de Sto. Tomás y de todos los escolásticos sin distinción de escuelas, ya que sea cual fuere la noción de personalidad que tengan, han de convenir en lo que se refiere al dogma. Y basta con lo dicho.

Ya nos perdonará Mnsr. Parente si nuestro juicio es un tanto duro, pero el mismo celo que le ha movido a denunciar las opiniones de G. nos ha inducido a nosotros a llamar la atención sobre las suyas. «Se le opinioni sono tali da dar luogo ad equivoci di fronte alle verità di fede, ogni più modesto teologo ha il diritto e il dovere non solo di dissentire, ma anche di fare una onesta critica e di additare il pericolo» (p. 399). Y suscribimos también las palabras con que termina su escrito y las hacemos plenamente nuestras: «Alla luce dell'Enciclica *Sempiternus Rex* e del decreto del S. Ufficio sul libro del Seiller, più ancora alla luce della migliore tradizione teologica, fondata sulle fonti della divina rivelazione, noi avvertiamo tutto il disagio di siffatte teorie e formuliamo il voto che la Cristologia, anche quella psicologica, si elabori e si sviluppi in base ai genuini principi tomistci, che sono garanzia di sicurezza e di solidità nell'indagine filosofica e teologica» (p. 401), tal como lo inculcó Pío XI, en su encíclica sobre Sto. Tomás y lo ha recomendado Pío XII repetidas veces.

Francisco de P. Solá, S.J.
Facultad Teológica de San Cugat
(Barcelona)

Los religiosos y los bienes eclesiásticos en la nueva legislación canónica oriental

En otra ocasión tuvimos el gusto de presentar a los lectores de esta revista la nueva ley que regula la disciplina matrimonial en las iglesias orientales ["Estudios Eclesiásticos", 23 (1949) 305-330]. Posteriormente, en enero de 1950, la Santa Sede publicó la nueva ordenación de los tribunales eclesiásticos, también para la Iglesia de Oriente ["Acta Apostolicae Sedis", 42 (1950) 5-120].

A estas dos leyes, y después de un intervalo de más de dos años, ha seguido otra tercera, también ésta publicada en forma de *motu proprio,* con fecha del 9 de febrero de 1952, fiesta del grande obispo y doctor oriental S. Cirilo Alejandrino, para entrar en vigor el día 21 de noviembre de este mismo año 1952, festividad de la Presentación de la Virgen María ["Acta Apostolicae Sedis", 44 (1952) 65-152].

Esta nueva ley, que comienza con las palabras "Postquam Apostolicis Litteris", contiene tres partes claramente indicadas en el título del Mp.: "De Religiosis, de Bonis Ecclesiae temporalibus et de Verborum significatione pro Ecclesiis orientalibus". De cada una de estas tres partes vamos a presentar a los lectores de EstEcl un rápido sumario, en el cual nos contentaremos con llamar la atención sobre algunos puntos más típicamente orientales, o también sobre algunas de las diferencias más notables entre esta nueva ley oriental y los cánones correspondientes del Código de Derecho canónico occidental.

La parte que puede ofrecer mayor interés es, sin duda, la primera, cuyo título es "De monachis ceterisque religiosis". En lo que se refiere a la legislación canónica oriental sobre el estado religioso era claro, como muy bien nota el *Motu proprio*, que se imponía la necesidad de perfeccionarla y de adaptarla a las exigencias de nuestros tiempos, para darle una mayor eficacia tanto para la vida monástica como también para las otras formas de vida religiosa que en estos últimos tiempos se han venido desenvolviendo en el Oriente. Para lo cual será menester, como se dice en el prólogo del mismo Mp., "statuta et decreta revisere, emendare et perficere"; obra ésta que no podría realizarse convenientemente sin antes poseer una ley fundamental común que sirviese de modelo y de base en esta obra de renovación. Y esto es y hace la presente ley promulgada por el Papa Pío XII.

Esta primera parte consta de nueve capítulos, con la misma distribución de materia que encontramos en el Código de Derecho Canónico Occidental. Difieren, en cambio, en el número de cánones, pues, mientras el CIC tiene solamente 194, los orientales son 231, que sumados a los 24 que se encuentran en la parte "De verborum significatione", dan un total de 255 cánones.

A estos cánones están sujetos todos los religiosos de rito oriental, en cualquier parte del mundo se hallen, aunque, por morar fuera del territorio de su rito, dependan de un Prelado de rito diverso del suyo, como puede ser el caso de muchos orientales residentes, p. ej., en España o Argentina. El canon 5, además, añade que las Casas de una religión latina que con la anuencia de la S. Sede hubiesen sido declaradas de rito oriental, están también obligadas a guardar lo que se prescribe en los cánones de la presente ley, quedando a salvo sin embargo cuanto se refiere al régimen interior de la propia religión y los privilegios concedidos por la S. Sede.

Los ritos a los cuales va dirigida esta ley los enumera el canon 303, § 1.°, n. 1: el alejandrino, antioqueno, constantinopolitano (o bizantino, y también con frecuencia dicho en Occidente, griego), caldeo y armenio, cada uno de los cuales comprende otros ritos autónomos, y seguidos por comunidades étnicamente diferentes. Los coptos y los etíopes, por ejemplo, son de rito alejandrino; los caldeos y malabareses de la India, del rito caldeo o siro oriental; los malancareses, maronitas y sirios, siguen el rito antioqueno; los armenios, el rito armenio, y los demás, p. ej., melquitas, rusos, rutenos, griegos, etc., pertenecen al rito constantinopolitano o bizantino.

Cabe aquí señalar otros conceptos que no siempre han sido claros, y que pudieron dar ocasión a alguna confusión. Nos referimos al concepto de región oriental y al de territorio de rito oriental. En el citado canon 303, § 1.°, n. 2, se nos dice que por "regiones orientales se entienden todas aquellas regiones en las cuales desde tiempos antiguos se observa el rito oriental, aunque actualmente no estuvieren erigidos en patriarcado, o arzobispado, o provincia, o ni siquiera en eparquia o diócesis". Estas regiones comprenden todos los pueblos y territorios que vulgarmente son llamados "el Oriente cristiano", y que comprende la Rusia, Grecia, los Balcanes y algunas regiones del Italia meridional, en Europa; la actual Turquía, Siria, Arabia, Líbano, Israel, Jordania, Irak, Armenia, Persia y Malabar, en Asia; y el Egipto y Eliopía en Africa. A estos pueblos convendrá añadir algunas regiones de las actuales Hungría y Checoslovaquia. El territorio de rito oriental, en cambio, lo forman aquellos países situados fuera de las regiones orientales de que acabamos de hablar, y en los cuales, y en favor de los fieles de rito oriental allí residentes, ha sido erigida por lo menos una exarquía (n. 3). Tal es el caso de las dos exarquías para los católicos rutenos de los EE. UU., con residencia, la una en Filadelfia, la otra en Homestead; y de las cuatro del Canadá, también para los católicos rutenos, con residencia en las ciudades de Admonton, Toronto, Winnipeg y Saskatoon. A esta categoría pertenece, aunque no lleve el nombre, el Ordinariato que para todos los orientales del Brasil fué creado el día 14 de noviembre de 1951 ("Acta Apostolicae Sedis", 44 (1952) 382-383).

A ninguna de estas dos precedententes categorías pertenecen aquellos países que carecen de una jerarquía propia para los fieles de rito oriental allí residentes, por ejemplo, Argentina, España, Francia.

Una diferencia fundamental entre esta ley y el CIC la encontramos ya en el canon 1.°, que nos da la definición del estado religioso con las siguientes palabras: "Status religiosus est stabilis vivendi modus *in aliqua societate ab Ecclesia approbata,* quo fideles, praeter communia praecepta, evangelica quoque consilia per vota *publica* obedientiae, castitatis et paupertatis, *sub legitimo Superiore, ad normam statutorum,* servanda suscipiunt". Las palabras subrayadas indican las diferencias entre este canon y el can. 487 CIC, en el cual, además, inmediatamente después de la palabra "stabilis" sigue "in communi", que en nuestro canon 1.° ha sido suprimida y substituída por la frase "in aliqua societate ab Ecclesia appro-

bata... sub legitimo Superiore...", en atención sin duda a la tradición monástica oriental, que considera religiosos, no sólo a los que viven en el monasterio, sino también a los solitarios que llevan vida eremítica. En la nueva ley, sin embargo, ha sido admitida como estado de perfección la vida eremítica, no en su forma rigurosa, sino en otra más suave o intermedia, con la unión y pertenencia del solitario a un monasterio, y, por consiguiente, con su dependencia del superior del mismo (c. 313, § 4.°). Nos place recordar aquí, como ejemplo moderno de la práctica de la vida solitaria en el sentido admitido en la presente ley, al monje libanés Charbel Makhlouf, muerto en olor de santidad en la Vigilia de Navidad del año 1898, después de haber practicado por muchos años este género de vida. Su sepulcro es actualmente lugar de continuas peregrinaciones.

Otro aspecto muy importante de esta ley es la neta distinción que se hace entre la vida monástica y la otra vida religiosa organizada al estilo de las Ordenes y Congregaciones que tenemos en Occidente. Esta distinción queda ya formulada en el mismo título de la primera parte de este Mp.: "De monachis ceterisque religiosis", y es fundamental: de ella arrancan las prescripciones que encontramos, no siempre iguales, para los monjes y para los demás religiosos. La forma de vida religiosa típicamente oriental es la monástica; la otra, que por lo demás ya ha adquirido carta de ciudadanía entre los orientales, puede ser considerada como una importación occidental, producto de muchos factores, de los cuales no es el último el influjo ejercido por los misioneros latinos y por los legados pontificios en las comunidades orientales al restablecer éstas su unión con Roma. Para mejor comprender muchas de las disposiciones de la presente ley referentes a los monasterios y a la vida monástica, estimamos útil presentar aquí a grandes rasgos esta vida tal como era concebida en la tradición oriental.

La vida monástica era, según la mente de los orientales, vivir con Dios, y el monje, al abrazar este género de vida, lo que principalmente, y casi únicamente pretendía, era retirarse del mundo para realizar este vivir con Dios. La idea apostólica, hoy tan íntimamente unida a la vida religiosa, era un elemento muy secundario. La vida del monje era, por tanto, especialmente contemplativa, con todo aquello que podía ayudarle en este género de vida: alejamiento del mundo, soledad continua, el menor contacto posible con el exterior, largas oraciones, lectura de las Sagradas Escrituras y de las Vidas

de los Padres; austeridad de vida, con prolongados ayunos, abstinencia perpetua de carne y de otros muchos manjares; el trabajo manual, al mismo tiempo que evitaba la ociosidad, era un medio para procurarse el sustento o para contribuir al desempeño de los diversos oficios del monasterio, reduciendo así la necesidad de tener que servirse de los extraños o de tener que salir del monasterio para proveerse de las cosas más necesarias, con peligro de la vida retirada que se pretendía. Al frente del monasterio estaba el Superior o Higúmeno, padre y maestro de todos los miembros de la familia monástica, coadyuvado por algunos subalternos, tanto en sus funciones temporales como en las espirituales. Este superior, tal vez por su mismo carácter de padre, solía ser elegido por los mismos monjes del monasterio y para toda la vida, y no tenía, de suyo, más superior que al Obispo del lugar, o al Patriarca, cuando éste había concedido al monasterio el llamado privilegio del "estauropegio", del que hablaremos más adelante.

Los miembros del monasterio eran todos iguales, sin distinción de clases, ni siquiera por razón del sacerdocio, que por lo demás debía ser concedido a muy pocos, a los necesarios para el ejercicio de los divinos oficios en la iglesia del monasterio. Entre los orientales era desconocida la distinción entre votos solemnes y votos simples, que más tarde hicieron los teólogos y canonistas occidentales. Ellos no reconocían más que una profesión, que corresponde substancialmente a nuestra profesión solemne, para toda la vida, y que no podía ser anulada ni ser objeto de una dispensa. Esta profesión, y sola ésta, era la que hacía el candidato al abrazar la vida religiosa, y, una vez emitida la profesión, no había posibilidad de volverse atrás, ya que el axioma "semel monachus, semper monachus" era inviolable.

De aquí la necesidad de probar bien y detenidamente a los candidatos antes de dar el paso definitivo. Desde muy temprano (siglo IV) se les impuso una probación de tiempo bastante largo, que muy pronto fué fijado comunmente en tres años; duración que, por lo general, ha sido conservada por los disidentes hasta nuestros días. Podía, sin embargo, el Superior del monasterio reducir el tiempo de la prueba, por justas causas, o cuando a su juicio el candidato reunía las condiciones que le hacían apto para emitir la profesión o recibir la tonsura, como ordinariamente era llamada la profesión.

Respecto a las relaciones con los demás monasterios y con la jerarquía eclesiástica, cada monasterio llevaba de suyo vida autónoma e independiente de los demás monasterios; el que

así vivía era "sui iuris". No faltaban, sin embargo, ejemplos, y no pocos, de monasterios subordinados y dependientes de otro monasterio, o porque ya así comenzaron a existir, o porque, habiendo nacido con vida autónoma, por una u otra causa la perdieron, pasando a la dependencia de otro. De una tal condición se originaban relaciones especiales entre el monasterio dependiente y el principal, siendo una de las más importantes manifestaciones el nombramiento o por lo menos la confirmación por parte del superior del monasterio principal del superior del monasterio dependiente, cuando éste era tal que tuviese un superior.

A pesar de ser la vida autónoma de cada monasterio una característica del monaquismo oriental, la Historia nos ha legado varios ejemplos de uniones de monasterios entre sí, debidas unas veces a las circunstancias del lugar, otras al influjo y prestigio de algún monje ilustre, o a otras causas. Recordamos como las más conocidas las de los monasterios pacomianos en Egipto, las de las lauras y monasterios de Palestina, las del Monte Olimpo, las del monte Latros, y, sobre todo, la del monte Athos, en Grecia, todavía hoy subsistente. No podemos entrar aquí en el estudio de la posición jurídica de cada monasterio dentro de las referidas uniones monásticas, pero creemos poder decir que en lo esencial cada uno conservaba dentro de la unión su autonomía, limitada en algunos puntos por razón del bien común que con estas uniones se pretendía.

Por lo que se refiere a las relaciones con la jerarquía eclesiástica, era principio fundamental, explícitamente formulado ya en el Concilio de Calcedonia (año 451) y repetidas veces confirmado en la legislación posterior, así canónica como civil, que todo monasterio dependía del Obispo del lugar, sin cuyo consentimiento y bendición ninguno podía ser edificado. Una excepción de este principio se fué introduciendo, a medida que los Patriarcas, en fuerza de la particular autoridad que en todo el territorio patriarcal gozaban, fueron concediendo la erección de monasterios aun fuera del territorio de su propia eparquía y dentro de las eparquías sometidas a otros Ordinarios, con o sin el consentimiento de éstos, reservándose sobre los tales monasterios una plena, inmediata y exclusiva autoridad. Símbolo de esta autoridad era la cruz patriarcal plantada en los mismos fundamentos del monasterio, llamado por lo mismo estauropegíaco. Este priviliegio patriarcal, a pesar de las oposiciones que en varias épocas ha suscitado, ha perdurado hasta nuestros días, y ha sido confirmado en la

nueva ley; puede ser concedido solamente a monasterios, no a otras casas religiosas (can. 164).

Tales son algunas de las principales características de la vida monástica oriental según era antiguamente concebida y a las cuales parece referirse la nueva ley cuando habla de las antiguas tradiciones del monaquismo oriental. Y "monje" será, por consiguiente, el que pertenece a una religión o sociedad en la que se practica la vida religiosa según las antiguas tradiciones orientales (can. 313, 3.°).

Esta forma típicamente monástica, mientras se ha conservado substancialmente entre los disidentes, desapareció casi por completo entre los católicos, o, por lo menos, si se conservó, quedó bastante desfigurada, debido en gran parte al influjo de las nuevas tendencias de la vida religiosa, organizada al estilo de las religiones occidentales y casi siempre con un ideal de vida activa, unido a veces con la contemplativa. Un ejemplo de esto lo tenemos en la Orden de los Basilianos de San Josafat, entre los rutenos, y que, fundada a principios del siglo XVII, tanto bien ha hecho entre los fieles del rito oriental. En su organización encontramos, al lado de muchos elementos de carácter oriental, otros muchos netamente occidentales o latinos. Baste decir que, siendo ellos monjes, en toda su organización interna y en su actividad externa se inspiraron en las religiones latinas, especialmente en la Compañía de Jesús, de cuyas Constituciones tomaron no pocos elementos.

Entre tanto, en estos últimos siglos han surgido numerosas religiones organizadas conforme al modelo de las latinas, y hasta sociedades de vida común sin votos públicos, como la Sociedad de los Misioneros de S. Pablo (de rito melquita), fundada a principios de este siglo, y cuya actividad abarca desde la predicación de misiones y de Ejercicios a toda clase de personas, hasta el apostolado entre los disidentes y la propaganda por medio de la edición e impresión de libros de carácter religioso y litúrgico.

Con esto queda explicada la dualidad, por así decir, que se observa en la nueva legislación sobre la vida religiosa en Oriente: se ha tenido en cuenta la tradicional forma monástica, así como también de las otras formas de vida religiosa existentes entre los orientales, según vamos a ver en el rápido recorrido de la nueva ley.

Capítulo 1.° — De la erección de una religión, provincia, casa (cc. 7-22).

En este primer capítulo se trata, como indica su título, de la erección y supresión de una religión, provincia o casa, pero debemos distinguir en él dos partes: en la 1.ª son tratados estos puntos en orden a los monasterios, y en la 2.ª en cuanto se refieren a las Ordenes y Congregaciones.

Erigir un monasterio *sui iuris,* es decir, a cuyo superior competen los derechos y los deberes de un superior mayor (can. 313, § 2.°, n. 2), o, en otras palabras, aquél que lleva vida autónoma e independiente de otro monasterio, es ordinariamente de la competencia del Ordinario local (can. 8, § 1.°, n. 1), menos cuando se trata de un monasterio estauropegíaco, que entonces es de competencia exclusiva del Patriarca (can. 8, § 2.°). Para la erección de un monasterio dependiente de otro monasterio bastará la autoridad del superior de este último monasterio, presupuesta la licencia del Ordinario local (§ 1.°, n. 2). Claro que para erigir un monasterio con exención pontificia será siempre necesario el consentimiento de la S. Sede (can. 8, § 3.°).

Los efectos de la erección, que son especificados en el canon 9, coinciden substancialmente con los que señala el canon 497 del CIC, a saber: para un monasterio *sui iuris* o uno filial, la erección comporta, supuesto el cumplimiento de determinadas formalidades, el derecho de tener iglesia o bien un oratorio público, de ejercer los sagrados ministerios y otras obras pías propias, por regla, del monasterio (can. 9, § 1.°, n. 1); cuando, empero, se trata de un monasterio subsidiario, la erección da derecho solamente a tener oratorio semipúblico (n. 2).

El monasterio, una vez erigido, no debe ser suprimido; pero para el caso que una tal supresión llegare a ser necesaria o conveniente, el canon 10 señala como autoridades exclusivamente competentes, según los casos, a la Santa Sede y al Patriarca; pero éste está obligado a cumplir determinadas formalidades, algunas de ellas necesarias para la validez del acto, como lo es el previo consentimiento del Sínodo permanente (can. 10, § 1.°). A un Ordinario local, que no sea el Patriarca, en ningún caso, ni aun cuando se trata de monasterios de derecho eparquial, le es concedida la facultad de suprimirlos. Puede en cambio hacerlo el Superior de un monasterio *sui iuris,* cuando se trata de suprimir un monasterio dependiente-subsidiario del mismo, previo el consentimiento, o de

la Santa Sede, o del Patriarca con su Sínodo prmanente, o del Ordinario local, según que el monasterio que debe ser suprimido goce de exención pontificia, o sea estauropegíaco, o sea de derecho eparquial, o de derecho pontificio sin exención (§ 3.°). De los bienes pertenecientes al monasterio suprimido, a excepción del caso de un monasterio *sui iuris* con exención pontificia, en cuyo caso la Santa Sede dispondrá lo que juzgue más conveniente, en los demás casos ya determina el canon, § 4.°, a quién deben pasar dichos bienes.

Además de la erección y de la supresión, es prevista, al menos como posible, una unión de monasterios, así como una ulterior unión de uniones monásticas. Formar parte de una unión de monasterios, pueden, según el canon 11, § 1.°, solos los monasterios *sui iuris* y de una misma condición jurídica, es decir, todos deberán ser, o de derecho pontificio sin exención, o de derecho también pontificio con exención, o estauropegíacos, o de derecho eparquial, sin que en una misma unión puedan pertenecer monasterios de diferentes derechos. Más aún, y tal vez para evitar los inconvenientes de la intervención de diversos Jerarcas, cuando serán de derecho eparquial, la unión o Confederación podrá comprender sólo a aquellos monasterios que pertenezcan a una misma eparquía; restricción naturalmente no impuesta para los monasterios de las demás categorías. Estas Confederaciones las podrán constituir los mismos monasterios, previa la autorización de la competente autoridad, que es el Ordinario local, si los monasterios son de derecho eparquial, el Patriarca, cuando se trata de monasterios estauropegíacos, y la Santa Sede, si son de derecho pontificio (can. 11, § 2.°). Al frente de la Confederación monástica, así como también de la Consociación de Confederaciones, estará un Presidente, el cual, según el canon 312, § 5.°, pertenece al número de los Superiores Mayores, pero cuya potestad no corresponde exactamente a la que el derecho asigna a éstos, sino que deberá ser estimada en conformidad con las prescripciones del derecho común y de las leyes y estatutos de las respectivas Uniones (can. 28).

Suprimir una Confederación monástica puede hacerlo sola la Santa Sede, a no ser que se trate de una Confederación de derecho eparquial, que podrá ser suprimida por el Patriarca, previo, además de otras formalidades, el consentimiento de su Sínodo permanente y la aprobación antecedente por parte de la Santa Sede del decreto de supresión (can. 12, § 2.°).

Además de los monasterios, vienen en consideración en este capítulo las demás religiones (Ordenes y Congregaciones),

de las cuales tratan los cánones 13.° ss. Tres clases de religiones podemos distinguir: de derecho eparquial, si ha sido erigida por el obispo y a él está sujeta a norma de los cánones; de derecho patriarcal, cuando ha sido, o erigida o por lo menos aprobada por el Patriarca y le está sujeta; de derecho pontificio, cuando hubiere obtenido, o la aprobación o al menos el *decretum laudis* de la Santa Sede (can. 312, § 2.°). De éstas unas pueden gozar de la exención y otras no; las primeras son las que, no siendo subordinadas al Ordinario del lugar, lo están, o al Patriarca o a la sola Santa Sede (can. 312, § 2.°).

Todos los Ordinarios locales y el Patriarca pueden erigir Congregaciones, y éste además también Ordenes: para lo primero basta consultar previamente a la Santa Sede, mientras que para la erección de una Orden es necesario además su consentimiento (can. 13, § 1.°). Pero suprimir una Orden, sola la Santa Sede lo puede hacer, así como también, y por razones fáciles de entender, es de su exclusiva competencia la supresión de una Congregación de derecho pontificio, quedando a ella reservada también la facultad de disponer de los bienes temporales de la religión suprimida (can. 14, § 1.°, n. 2). Cuando, en cambio, se trata de una Congregación de derecho patriarcal o eparquial, puede suprimirla también el Patriarca, pero nunca el Ordinario local (can. 14, § 2.°).

Estas religiones serán de derecho eparquial o patriarcal o pontificio, según sea la autoridad de la que dependen. Una Orden será siempre de derecho o pontificio o patriarcal, pero jamás de derecho eparquial; una Congregación, en sus principios de derecho eparquial, por haber sido erigida por el Ordinario del lugar y, consiguientemente, por haber dependido de él, puede pasar a ser de derecho patriarcal (can. 13, § 2.°), o también de derecho pontificio por haber obtenido por lo menos el *decretum laudis* de la Santa Sede (can. 312, § 2.°, n. 3). Notemos que los religiosos, como por lo demás también los otros fieles, por el mero hecho de ser de derecho eparquial, no dependen sólo del Ordinario local, sino también dependen del Patriarca, ya que éste tiene sobre todo el territorio una jurisdicción ordinaria, si bien mediata. Por tanto, aun prescindiendo de aquellos derechos que la ley actual concede al Patriarca, todos los religiosos que no sean exentos con exención pontificia, en todo aquello en que dependen inmediatamente de un Ordinario local, a su vez súbdito del Patriarca, dependen también de éste mediatamente, e inmediatamente en lo demás, a no ser que o por derecho común o por privilegio dichos re-

ligiosos en algunos puntos dependan exclusivamente de la Santa Sede (can. 24, § 2.°). Y, al contrario, no porque una religión sea de derecho pontificio o patriarcal, puede ya considerarse completamente exenta de la autoridad del Obispo local, puesto que el derecho reconoce a éste determinadas facultades sobre todos los religiosos, aun sobre los exentos.

El canon 20 se ocupa de la supresión de casas de una religión. Esta supresión la hará siempre el Superior General, previo el consentimiento, o de la Santa Sede, cuando la casa goce de exención pontificia, o del Ordinario local, cuando la casa pertenezca a una religión de derecho pontificio no exenta y esté fuera de un territorio patriarcal; si estuviese en territorio patriarcal y perteneciese a una religión de derecho pontificio no exenta o de derecho patriarcal, será necesario el consentimiento del Patriarca. En un solo caso hace la supresión el Ordinario del lugar, a saber, cuando la casa pertenece a una Congregación de derecho eparquial; en este caso el Ordinario deberá antes oír al Superior General (can. 20).

Capítulo 2.°—Del gobierno de las religiones (cc. 23-69).

Especial importancia tiene este capítulo segundo, que en tres distintos artículos trata de los superiores, de los confesores y de los bienes temporales.

Cuanto al primer punto, después de dejar bien claro que todos los religiosos están sujetos, aun en virtud del voto de obediencia, al Romano Pontífice (can. 23), se nos da una nueva confirmación del tradicional principio de la dependencia de todos los religiosos del Ordinario local, a menos que, o por derecho común o por privilegio, gocen de la exención o pontificia o patriarcal (can. 24, § 1.°). Tienen una u otra exención por derecho común solamente las Ordenes y todas las Ordenes (can. 163); pero pueden obtenerla también las Congregaciones clericales y los monasterios y Confederaciones monásticas (can. 162-163). Una exención típicamente oriental es la que gozan los monasterios estauropegíacos, los cuales dependen sola y exclusivamente del Patriarca, donde quiera que se encuentren dentro del territorio patriarcal (can. 164). En todos los casos de exención, sin embargo, el actual derecho reconoce al Ordinario del lugar algunas facultades sobre los religiosos exentos (véanse los cc. 42-44, 164-173, etc.).

Prescindiendo ahora del caso particular de la exención, ya en este capítulo se señalan algunos derechos que el Ordinario

del lugar tiene sobre los religiosos: preside por derecho la elección de la Superiora de un monasterio femenino, así como también la elección de la Superiora General de una Orden no sujeta a un Superior regular; pero si lo estuviere, aun en este caso debe ser avisado oportunamente, y si asistiere, o envía un delegado, le toca a él o a su delegado presidir la elección (can. 34); preside asimismo la elección de la General de una Congregación, con facultad además, si la Congregación es de derecho eparquial, de confirmarla o rescindirla (can. 34, § 4.°); tiene el derecho y el deber de visitar las casas de los religiosos en los términos específicados en el canon 44.

Al lado de esta jerarquía externa existe otra interna, diversamente organizada, según se trate de monasterios o de otras formas de vida religiosa. En éstas es prevista, al menos como posible, la jerarquía del superior local, del provincial y del general, mientras que en los monasterios toda la autoridad reside de suyo en el Superior, coadyuvado por un capítulo o sinaxis con voto consultivo o deliberativo, según los casos. El Superior de un monasterio, cuando éste es *sui iuris*, ocupa un puesto entre los Superiores mayores (can. 312, § 5.°). Todos los Superiores y los Capítulos tienen potestad dominativa sobre los súbditos (can. 26, § 1.°); además, en los monasterios exentos y en las religiones clericales exentas tanto los Superiores como los Capítulos poseen en ambos fueros, externo e interno, y "ad normam statutorum et iuris communis", también la jurisdicción eclesiástica (§ 2.°, n. 1); mientras que los Superiores mayores de los monasterios no exentos, los de las Congregaciones clericales de derecho pontificio no exentas y los de las de derecho patriarcal poseen la misma jurisdicción también para ambos fueros, pero sólo en los casos expresamente señalados en el derecho (n. 2). Del Presidente de una Confederación y del de una Consociación monástica ya hemos hablado antes en el capítulo 1.°

No podemos recorrer sin alargarnos demasiado cada uno de los cánones de este primer artículo, en los cuales van siendo indicados otros puntos particulars: cualidades que deben reunir los Superiores (can. 31), elección de los mismos (cc. 32-35), su obligación de residencia (can. 36), de dar a la Santa Sede o al Patriarca la relación del estado de la religión (cc. 39-40), de visitar las casas (cc. 41-45), etc.

Confesores.—El artículo dedicado a los confesores y capellanes reproduce casi literalmente el derecho fijado en el C. I. C. y en las respuestas dadas posteriormente por la Comisión de

intérpretes. Queremos llamar la atención solamente sobre el canon 54, en cuya última parte se dice ser válida la confesión de una religiosa hecha en sitio no destinado para oír confesiones (véase el canon 522 del C. I. C. y sus declaraciones del 24-XI-1920 y del 28-XII-1927, donde se dice lo contrario, es decir, la confesión hecha por una religiosa latina en tales circunstancias es inválida); el confesor, sin embargo, obra ilícitamente, a no ser que en algún caso extraordinario razones graves justifiquen su modo de proceder.

Bienes temporales. — Tampoco este capítulo de los bienes temporales ofrece novedad especial con relación al C. I. C. Una salvedad, sin embargo, conviene hacer, a saber, que cuando se trata de pedir el permiso para enajenar objetos preciosos u otros bienes, o para contraer deudas, cuyo valor supere los 30.000 francos, hay que distinguir entre los territorios que están dentro de un patriarcado y los que están fuera. En el primer caso, cuando el valor oscila entre los 30.000 y los 60.000 francos, el permiso lo dará el Patriarca, y sólo cuando el valor exceda esta última cantidad deberá recurrirse a la Santa Sede; en los territorios, en cambio, fuera de los patriarcados la obligación de acudir a la Santa Sede para el permiso comienza ya cuando el valor supera los 30.000 francos (can. 66). Pero entre tanto, "perdurantibus nunc temporis adiunctis", téngase presente el decreto de la Congreg. p. E. C., del 10 de mayo de 1952 (Acta Apostolicae Sedis, 44 (1952) 632-3).

Capítulo 3.º—*De la admisión en la religión* (cc. 70-122).

Respecto a la preparación inmediata para la profesión religiosa, el postulantado, exigido para todas las novicias en las Ordenes y Congregaciones de votos perpetuos, así como para los coadjutores en las Ordenes y Congregaciones de varones, no está prescrito para los monasterios que profesan la vida religiosa según las antiguas tradiciones (can. 71). Dejando aparte los requisitos del candidato para su admisión en el noviciado, los cuales casi totalmente coinciden con los del C. I. C. (can. 542), notaremos solamente que la duración del noviciado, que en las Ordenes y Congregaciones debe ser por lo menos de un año (can. 88, § 1.º, n. 3), en los monasterios será de tres años (can. 88, § 1.º, n. 2), de los cuales el Superior puede en algunos casos dispensar el tercero (can. 88, § 1.º, n. 2). El canon 86 reconoce a cada monasterio *sui iuris* el derecho de tener su noviciado; pero los superiores pueden por justa

causa enviar los novicios al noviciado de otro monasterio de la Confederación, y también pueden ser obligados a ello si su monasterio no reúne las condiciones convenientes para la formación de los novicios. Los monasterios confederados pueden convenir libremente en establecer un noviciado común; pero también éste puede serles impuesto a aquellos monasterios confederados que, a juicio de la sinaxis de la misma confederación, no lo pueden tener convenientemente cada uno por separado (can. 86).

Por lo que se refiere a la disciplina sobre la profesión religiosa, en las Ordenes y Congregaciones coincide substancialmente con la establecida en el C. I. C.; para los monasterios de tipo antiguo, en cambio, ha sido conservada en lo posible la tradicional. La profesión ordinaria en los monasterios es la mayor (can. 315) o solemne; la profesión menor, simple, representa una excepción en los monasterios, y solamente se emite cuando al novicio, al terminar su noviciado, le faltan más de seis meses para los veintiún años de edad, que es la que se requiere para la validez de cualquiera profesión perpetua (can. 106, § 1.°, n. 1 y can 107). Alguna dificultad podría crear en este punto el canon 109, el cual parece admitir en los monasterios varias clases de profesión. Esta dificultad desaparecerá con sólo recordar algún dato histórico. Dijimos antes que el monaquismo oriental no admitía diversidad de clases entre los monjes; con todo, ya en el siglo IX encontramos testimonios de que se había ido formando una como doble categoría de monjes: los del pequeño hábito y los del grande hábito. Esta distinción, sin embargo, que, no obstante la oposición que suscitó en sus principios, consiguió imponerse y perdurar hasta nuestros días, no supone diversidad de votos en la profesión, con que cada uno de esos grados se inicia, ya que es siempre una profesión solemne. A lo que se refiere la mencionada distinción es más bien a la observancia religiosa, por cuanto a los monjes del grande hábito, que forman el más alto grado, se les considera obligados a la perfección monástica y a la austeridad propia de esta vida más que a los del pequeño hábito, y a éstos, a su vez, más que a los rasóforos, que constituyen el primero e ínfimo grado entre los monjes. Aunque sobre estos últimos conviene advertir que, mientras no pocos autores niegan que sean monjes, ligados con los votos monásticos, otros muchos no dudan en tenerles por tales. Y esta última opinión parece admitir el canon 109, que, por lo demás, debe entenderse en el sentido de que, dejada a cada monasterio la libertad de tener o no

los diversos grados o modos de profesar la vida monástica y la facultad de señalar los efectos que a cada uno de los mismos deben corresponder, la profesión esencialmente es la misma siempre y en cada uno de los grados, a saber, es una profesión solemne o, como se dice en el canon 315, profesión mayor; lo que puede variar es algo accidental, a saber, los efectos atribuídos a cada uno de dichos grados y que se refieren más bien al modo de observar la vida religiosa.

Algunas otras diferencias pueden observarse al comparar estos cánones con los correspondientes del C. I. C. La primera es que, mientras el C. I. C. no habla de la profesión del novicio en peligro de muerte, nuestro canon 106. § 3.°, permite expresamente que cualquier novicio que se halle en tal peligro puede ser admitido a la profesión, y que desde entonces disfruta de las mismas indulgencias, privilegios y gracias espirituales de que gozan los demás profesos de la misma religión. Pero si el novicio convalece, la profesión deja de tener fuerza. El canon 116, § 2.°, completa a su correspondiente del C. I.C. (can. 580, § 2.°), al añadir que cuando un religioso recibe algo se presume que recibe *intuitu religionis*. Por el canon 119, n. 2, la facultad de cambiar el testamento hecho por el novicio antes de la profesión (can. 103, § 3.°) puede concederla normalmente el General, y en caso de necesidad el Provincial o el Superior local, sin que sea menester recurrir a la Santa Sede, como prescribe el canon 583, § 2.°, C. I. C. El C. I. C., en sus cánones 115 y 585, trata de la pérdida de la propia diócesis solamente para el caso de la profesión perpetua, solemne o simple; el canon 121, en cambio, la extiende también a la profesión temporal, pero sólo después de los seis años de hecha la primera profesión.

Capítulo 4.°—De los estudios y de las sagradas Ordenes (cc. 123-134).

Dada la importancia que hoy tienen los estudios y la necesidad de que el clero, tanto secular como regular, esté dotado de una formación e instrucción cuales las exigen las actuales circunstancias, la Santa Sede ha insistido repetidamente sobre este punto, procurando por todos los medios levantar el nivel cultural del clero oriental. Varios son los seminarios que funcionan en el mismo Oriente; muchos son los clérigos y los religiosos que cursan sus estudios en centros y facultades eclesiásticas, como la Universidad de San José, de Beirut.

o las de Roma. Este mismo año, el 31 de abril, ha sido inaugurado en Wáshington un seminario para los ucraínos, y el año pasado había sido inaugurado otro en Pittsburgh, también para los ucraínos provenientes de la Subcarpacia.

Una dificultad particular para la debida formación de los religiosos proviene, o de la misma organización monástica o del número relativamente reducido de religiosos con que cuentan de ordinario las religiones. Para unos y otros se recomienda, o también para determinadas circunstancias se manda, en un modo semejante al dicho del noviciado, que si no pueden dar a sus miembros en sus propias escuelas la conveniente formación, los envíen a otras escuelas, ya sea dentro de la misma Confederación, si se trata de monasterios, o a las de otras religiones, o finalmente a las del seminario diocesano o de otro cualquiera ateneo católico. Durante los estudios, tanto a los profesores como a los alumnos, no podrán ser impuestos oficios que sean obstáculo para ellos, y los unos y los otros podrán ser dispensados de algunos actos de comunidad y aun del oficio divino, sobre todo de las horas nocturnas (can. 128).

Capítulo 5.°—*De las obligaciones y de los privilegios* (cc. 135-181).

De este capítulo nos limitaremos a señalar lo que estimamos, o más importante o de mayor interés. Sea en primer lugar la clausura, que en estos cánones no se presenta en una forma tan rígida como en el C. I. C. El canon 140 prescribe que en todos los monasterios de varones y en los de mujeres canónicamente constituídos, aunque no fueren casas formadas, a saber, aunque no vivieren en ellos por lo menos seis religiosos profesos (can. 312, § 3.°), se debe guardar la clausura. Esta clausura substancialmente equivale a la que el C. I. C. llama clausura papal (can. 597, § 1.°), pero hay que señalar algunas diferencias entre la clausura latina y la oriental. De la clausura de los monasterios de mujeres quedan excluídos solos los hombres, no las mujeres (can. 143, § 1.°, 144), a las cuales, si bien no les está prohibida la entrada, tampoco les debe ser permitido sin causa grave el morar, aunque sea por breve tiempo, dentro del monasterio. Dar permiso a una religiosa para salir de clausura no está reservado a la Santa Sede, como en el C. I. C. (can. 601, § 1.°), sino que puede darlo el Ordinario del lugar (can. 145), así como puede éste, y también el Patriarca en los patriarcados, sin necesidad de recurrir a

Roma (C. I. C., can. 600), permitir por causa grave la entrada en la clausura de los monasterios de mujeres a otras personas además de las enumeradas en el canon 143, § 1.° (can. 143, § 2.°). Pero el canon 149 advierte que, si en algún monasterio de mujeres no puede ordinariamente observarse lo que en este punto mandan los cánones 143-145, no podrá en ellos hacerse la profesión mayor o solemne.

La doxología sacra o divina alabanza ha sido tradicionalmente una de las notas características de la vida religiosa oriental. El canon 157, confirmando esta tradición, manda que en todos los monasterios y en las casas de las Ordenes y Congregaciones, tanto de varones como de mujeres, si así lo disponen los propios estatutos, se rece en común el Oficio divino (can. 157, §§ 1.°, 2.°). Para que urja la obligación, según el C. I. C. (can. 610, § 1.°), basta la presencia de cuatro religiosos, y aún menos, si así lo mandan las constituciones; y los profesos de votos solemnes, sean varones o mujeres, menos los legos, que no hayan asistido al coro, están obligados a rezar el oficio en privado (l. c. § 3.°); para los orientales, en cambio, no se determina el número de religiosos necesarios para que urja la obligación del rezo en común, dependiendo esto de las exigencias particulares de cada rito en lo tocante al oficio divino (can. 157, § 1.°); ni los que dejan de asistir al coro están obligados a rezarlo en privado, a no ser que o las propias constituciones o una legítima costumbre les impongan la obligación de rezarlo privadamente en todo o en parte (can. 157, § 3.°).

Capítulo 6.°—Del paso de una religión a otra (cc. 182-186).

Es sabido que los monjes orientales prometían la estabilidad perpetua en el monasterio donde hacían la profesión monástica. De ellos lo tomaron después los monjes occidentales. Faltar a esta promesa, y pasarse a otro monasterio, para quedarse en él, era de suyo una acción ilícita, castigada siempre con penas canónicas, sin excluir la excomunión del monje fugitivo y del superior que ilegítimamente le hubiese acogido. Eran previstos, sin embargo, algunos casos en los que dicho paso, con el permiso de los respectivos superiores, era considerado legítimo: p. ej., la necesidad de un padre espiritual, de un maestro, de un superior, etc. Más aún, también contra la voluntad del propio superior podía en algunos casos el monje dejar el propio monasterio para pasarse a otro: si su superior

admitía mujeres en el monasterio, o si recibía en él a niños para educarlos, o también si hubiese caído en herejía. Esta tradicional ley de la estabilidad queda confirmada también en el presente Mp., si bien no se excluye que en determinadas circunstancias pueda un religioso pasar de una religión a otra. Para lo cual, aunque el principio general en esta materia es que ningún religioso puede válidamente, sin el permiso de la Santa Sede, pasar de una religión (monasterio, Orden o Congregación) a otra (can. 182, § 1.°), muchas son sin embargo las excepciones, ya que en no pocos casos, y presupuesto el permiso o consentimiento de los dos superiores regulares interesados, bastará el permiso o del Patriarca, dentro de su territorio patriarcal, o, fuera de dicho territorio, de los Ordinarios locales *a quo* y *ad quem*, si el religioso pertenece y pasa a un monasterio o Congregación de derecho eparquial (can. 182, §§ 2.° y 3.°). Cuando el tránsito se hace de un monasterio *sui iuris* a otro de la misma Confederación, lo autorizará el Presidente de la Confederación (can. 182, § 1.°). La obligación general de repetir el noviciado en la religión a la que se pasa (can. 183, § 1.°), no vale de suyo tratándose de monasterios, aunque puede ser impuesta en las constituciones (can. 183, § 2.°).

Capítulos 7.° y 8.°—*De la salida y de la dimisión de la religión* (cc. 187-223).

Estos dos capítulos han venido a llenar un vacío en la legislación oriental, vacío que ha sido llenado adoptando la legislación del CIC, aunque con alguna modalidad peculiar y conforme a la organización oriental. Notamos, en primer lugar, que la facultad de conceder la exclaustración y la secularización, que en el CIC queda reservada casi exclusivamente a la Santa Sede (can. 638), entre los orientales la poseen también, con ciertas limitaciones, el Patriarca y los Ordinarios locales. El Patriarca puede conceder la exclaustración a cualquier religioso, con tal que no pertenezca a una religión con exención pontificia (can. 188, § 1.°, n. 2); la secularización, cuando se trata de religiosos con votos simples, y dado que el canon no pone limitación, aunque pertenezcan a una religión con exención pontificia (can. 190, § 2.°); el Ordinario del lugar puede conceder la exclaustración y la secularización solamente a un religioso de derecho eparquial y que pertenezca a una casa de la diócesis (cc. 188, § 2.°; 190, § 2.°).

Respecto a los religiosos que *ipso facto* deben ser considerados como legítimamente dimitidos, el canon 197 amplía, con relación al canon 646 CIC, el delito, por cuanto, además de la apostasía de la fe católica, hace mención de la pública profesión de herejía o de cisma; así como la fuga con otra persona del otro sexo, aun cuando los dos no se hubiesen ido juntos a un mismo lugar (can. 197, § 1.°). En el canon 201 es recogida la declaración de la Comisión de intérpretes del CIC del 1.° de marzo de 1921 sobre la dimisión de los que profesaron en una Congregación con ésta o semejante fórmula "donec in Congregatione vivam", a los cuales deben ser aplicados los cánones 199-200, es decir, deben ser considerados como religiosos de votos temporales.

De la dimisión de un religioso de votos perpetuos en una Congregación clerical exenta o en una laical, o de una religiosa de un monasterio u Orden de mujeres, trata el artículo 2.° de este capítulo, que substancialmente coincide con el capítulo 2.° del tít. XVI del CIC. Algunas diferencias, sin embargo, conviene mencionar: 1.ª, el Patriarca debe confirmar el decreto de dimisión de un religioso de una Congregación de derecho patriarcal emitido por el General (can. 203, § 2.°, n. 2; can. 650, § 2.°, n. 2 CIC). Cuando se trata de la dimisión de una religiosa perteneciente a un monasterio estauropegíaco, o a una religión (Orden o Congregación) de derecho patriarcal, todo el asunto deberá transmitirse al Patriarca, el cual dará o no dará el decreto de dimisión (can. 205, § 3.°; can. 652, § 1.° CIC). 2.ª, a diferencia de lo que prescribe el canon 652, § 2.° del CIC sobre la dimisión de religiosas con votos solemnes (moniales), en cuyo caso el Ordinario local no puede hacer más que enviar a la Santa Sede las actas y documentos, según el canon 205, § 1.°, n. 1, el Ordinario del lugar puede, después de haber conderado los motivos, decretar la dimisión de una religiosa profesa en un monasterio (por tanto con votos solemnes) de derecho eparquial; pero si el monasterio estuviese sujeto a un superior religioso, éste dará el decreto de dimisión, que deberá ser confirmado por el Ordinario local (can. 205, § 1.°, n. 2).

También para la dimisión de religiosos varones con votos perpetuos en un monasterio o en una Orden o en una Congregación clerical exenta, de que trata el artículo 3.°, hay una substancial coincidencia entre los cánones orientales y los correspondientes del CIC. Notemos, sin embargo, en primer lugar, que, para dictar sentencia de dimisión en los casos indicados, además del Superior general de una religión o del de una Congregación monástica, como dice el canon 655, § 1.°

(CIC), son competentes también el Presidente de una Confederación monástica, el Superior de un monasterio *sui iuris* no confederado y el de un monasterio estauropegíaco, a no ser que en este último caso el Patriarca hubiese avocado a sí el asunto; cada uno de dichos superiores deberá tratar el asunto en su Consejo, que deberá constar por lo menos de cuatro religiosos (can. 207, § 1.°). Según el canon 666 CIC, toda sentencia de dimisión dictada por un tribunal deberá, antes de ser ejecutada, confirmarla la Santa Sede; en el canon 218, § 2.°, en cambio, se nos dice que esta confirmación pontificia será necesaria solamente cuando el religioso perteneciere a una religión (Orden o Congregación) de derecho pontificio; y si el religioso perteneciere a un monasterio estauropegíaco, o a uno de derecho eparquial, o a una Orden de derecho patriarcal, confirmar la sentencia del tribunal es de competencia del Patriarca, al cual, por consiguiente, deberá el Presidente del tribunal enviar la sentencia juntamente con todas las actas judiciales, de la misma manera que cuando deben ser transmitidas a la Santa Sede (§ 3.°).

En el artículo 4.° (cc. 220-223) se determina la condición en que quedan los religiosos con votos perpetuos después de su dimisión. Tampoco en esto se apartan los cánones orientales de los del CIC (cc. 669-672), si no es en algunos puntos de menor importancia. En primer lugar, y a pesar de que el subdiaconado es considerado por todos los orientales como orden menor, a excepción de los armenios y malabareses, que lo tienen como orden mayor, el subdiácono, en estos cánones orientales, queda equiparado a los clérigos de orden mayor, o *in sacris*, como se dice en el CIC. Por consiguiente, el religioso-subdiácono con votos perpetuos no queda, por el mero hecho de la dimisión, reducido al estado laical, como en el canon 669, § 2.° CIC se dice del clérigo de órdenes menores. Lógicamente, en los cánones siguientes es también aplicado al subdiácono cuanto en ellos se dice de los clérigos de orden mayor (diácono y presbítero). En lo cual el legislador sigue la norma establecida ya en el primer *Motu proprio* ("Crebrae allatae" sobre la disciplina matrimonial, cc. 48, § 1.°, n. 2; 62, § 2.°), de equiparar, en cuanto a determinados efectos, el subdiaconado a las órdenes mayores. En segundo lugar, el canon 672, § 1.° CIC declara que el religioso de votos perpetuos que habiendo sido dimitido no hubiese quedado libre de sus votos, queda con la obligación de volver a su religión. Esta obligación, tan generalmente enunciada para los religiosos de rito latino, ha sido algo restringida para los orientales, ya que el canon 223,

§ 1.°, expresamente excluye de esta obligación al religioso *ipso facto* dimitido por alguno de los delitos enumerados en el canon 197 (can. 646, § 1.° CIC).

Capítulo 9.°—Sociedades sin votos públicos, pero con vida común (cc. 24-231).

El último capítulo va dedicado a las Sociedades, sea de varones sea de mujeres, que viven al modo de los religiosos, pero sin votos públicos. A estas Sociedades, de las que tenemos también en Oriente algunos ejemplos, les son aplicadas de una manera proporcionada las disposiciones contenidas en los cánones de los religiosos. Notaremos una diferencia entre estos cánones orientales y los del CIC: nos referimos a la facultad que aquéllos conceden a los Superiores mayores de dichas Sociedades de poder dar letras dimisorias para la ordenación de sus súbditos (can. 228, § 3.°); facultad no concedida en el CIC (véanse los cánones 678 ss.; 964).

La segunda parte de esta ley: "De bonis Ecclesiae temporalibus", comprende los cánones 232-301 distribuidos en los siguientes capítulos: De bonis ecclesiasticis acquirendis... administrandis, de contractibus, de piis fundationibus. La razón de esta segunda parte, según se deduce del mismo Mp., parece ser la necesidad de dejar bien sentado, frente a las pretensiones de los nuevos estados modernos, el derecho que la Iglesia tiene de adquirir y administrar bienes temporales para más eficazmente realizar su misión espiritual. Por otra parte, se sentía la necesidad de poseer también en este punto una adecuada y conveniente legislación. Y ésta ha sido tomada del CIC, introduciendo en ella aquellas modificaciones o adiciones que la especial organización o las particulares circunstancias de la Iglesia oriental han aconsejado. Nosotros nos limitaremos a señalar algunas de esas modificaciones.

Ante todo está lo referente al Patriarca, lo cual, naturalmente, no se encuentra en el CIC. Se le reconoce la facultad de poder recibir legados, herencias, donativos, tanto de sus súbditos como de los extraños, para su patriarcado (can. 241, § 1.°, n. 1); de exigir de los Ordinarios locales de su patriarcado, si ésta fuere la costumbre, un moderado canon, y de los demás fieles y personas morales las décimas, y otras oblaciones, que

determinará el Sínodo patriarcal (can. 241, § 1.°, n. 2; § 2.°). A él toca vigilar la administración de los bienes eclesiásticos en todo el patriarcado, con facultad de nombrar un ecónomo en las diversas eparquías, si el respectivo Ordinario, después de haber sido advertido, no lo hubiese nombrado (can. 258, §§ 1-2); él debe cuidar de que los bienes de las eparquías vacantes se conserven en su integridad y sean rectamente administrados (cc. 270-271). Deber suyo es también administrar los bienes que pertenecen al patriarcado, y que no deben confundirse con los bienes propios de la eparquía del Patriarca. Para la administración de aquellos bienes se servirá el Patriarca de un Consejo de administración, distinto del que le administra los bienes eparquiales, y del cual formarán parte el ecónomo, un contable y otros varios oficiales, según las necesidades de cada caso; el ecónomo patriarcal, que deberá ser un clérigo, y es quien llevará inmediatamente la dicha administración, será nombrado, y, si fuere menester, también destituído, por el Patriarca con el consentimiento del Sínodo permanente, al cual, una vez por lo menos cada año, dicho ecónomo presentará las cuentas de su administración, las cuales serán examinadas por dos al menos de los Obispos que componen el Sínodo permanente (can. 259).

Cuanto hasta aquí se ha dicho de los derechos del Patriarca deberá ser aplicado, fuera de los territorios patriarcales, a los Arzobispos para su respectiva demarcación (cc. 241, § 3.°; 258, § 3.°; 259, § 4.°).

De un modo semejante a lo dicho para el Patriarca, administrarán los Obispos los bienes de sus respectivas diócesis (cc. 260-264).

Prosiguiendo en lo que se refiere al Patriarca, nos dice el canon 249 que para prescribir contra los bienes patriarcales, es decir, los que pertenecen al patriarcado, será menester un espacio de cincuenta años; y por el canon 281, § 1.°, n. 2, se le concede al Patriarca que, previo el consentimiento del Sínodo permanente, pueda permitir a cualquier persona moral de su jurisdicción enajenar bienes, aunque sean objetos preciosos, cuyo precio se estime superior a los 30.000 francos y no supere los 60.000; cuando, por el contrario, se trata de enajenar bienes que pertenecen al patriarcado o a la mensa patriarcal, o a la eparquía propia del Patriarca, necesitará el consentimiento del Sínodo permanente y el de aquellos a quienes la cosa toque, si el valor de los bienes a enajenar supera los 10.000 francos y no pasa de los 60.000; para el caso que dicho valor no supere los 10.000 francos, le bastará oír al Consejo de

Administración y el consentimiento de aquellos a quienes interesa la enajenación (can. 282, § 1.°). Cuando el valor de lo que debe ser enajenado es estimado superior a los 60.000 francos, también el Patriarca deberá recurrir a la Santa Sede (can. 281, § 1.°, n. 1). Fuera de los territorios patriarcales, para toda enajenación de bienes cuyo valor supere los 30.000 francos será menester el permiso de la Sede Apostólica (can. 281, § 1.°, n. 1); si no pasa de este valor, pueden autorizarla los Ordinarios locales, previo el cumplimiento de las formalidades indicadas en el n. 3 del mismo canon 281. Recordemos aquí el mencionado decreto de la Congregación para la Iglesia Oriental. Todo cuanto hemos dicho de derechos y atribuciones reconocidas en estos cánones al Patriarca, se funda en el lugar preeminente que el Patriarca ocupa en su territorio; preeminencia que no es solamente de honor, sino también de una verdadera y real autoridad, a la cual, por tanto, corresponden especiales atribuciones, superiores a las de los demás miembros de la jerarquía.

Deseando señalar ahora algunas otras particularidades de esta ley, diremos que en ella ha sido mejor precisado lo que sobre la prescripción dejó algo impreciso el CIC (can. 1.508). Presupuesto que, quedando a salvo lo que se dispone en los cánones presentes, la prescripción, lo mismo la adquisitiva que la liberativa, debe regularse en el fuero canónico en conformidad con las leyes civiles de cada nación, se añade que en la prescripción en orden a adquirir el dominio de bienes inmuebles, se observarán las leyes de la nación en donde se hallen los bienes (can. 246, n. 1); que en la prescripción contractual, pueden los contrayentes escoger la ley que más prefieran (n. 2); pero en el caso que no la hubiesen escogido, esta prescripción se regirá en conformidad con lo mandado en el canon 278, § 2.° para los contratos, a saber: que si los contrayentes no hubiesen hecho uso del derecho de determinar una ley que regulase su contrato, se entiende que deberán seguir la que les fuere común a ambos; y si estas leyes comunes fueren varias, prevalecerá la que lo fuere por razón del domicilio común. Si no existiese una ley común, el contrato estará sujeto a la ley del país en que se estipuló el mismo.

Para mayor seguridad de los bienes, se recuerda a todos los Superiores, así seculares como religiosos, la grave obligación que tienen de procurar que los bienes temporales eclesiásticos sean inscritos en el registro civil a nombre de la persona moral a la que pertenecen; si a esto se opusiere la ley civil, a saber, a que los bienes sean inscritos a nombre de

una persona moral, los mismos Superiores deberán por todos los medios legales poner a seguro los derechos de la Iglesia (can. 256, §§ 1-2).

Volviendo al capítulo de la administración de los bienes eclesiásticos, queremos solamente llamar la atención sobre una particular precaución que toma el legislador para mayor garantía del cumplimiento de la obligación que tiene quien disfruta de un beneficio eclesiástico de disponer de los bienes superfluos en favor de los pobres o de otras causas pías. Para el cumplimiento de esta obligación, que en el CIC (can. 1.473) es solamente enunciada, en estos cánones orientales se manda que el beneficiario determine en testamento la parte superflua de los frutos de su beneficio, para que, si él mismo en vida no la hubiese aplicado, se provea a ello, y bajo la vigilancia del Ordinario, para después de su muerte (can. 268, § 1.°). Si el beneficiario muere sin haber hecho el testamento, se presumirá, mientras no se pruebe legítimamente otra cosa, que todos los bienes y cuanto poseía a la hora de su muerte pertenecen al beneficio o que le fueron dados *intuitu beneficii* (can. 268, § 3.°). Finalmente, el canon 272 recuerda a todos los clérigos, y a cuantos son administradores de bienes eclesiásticos, sus deberes en orden a dar a los obreros el debido salario, y al respeto que merece la dignidad humana de los mismos.

A las dos precedentes partes ha sido añadida otra tercera, cuyo título "De verborum significatione" indica ya su contenido y su fin. En esta parte, y para evitar erróneas interpretaciones de las disposiciones contenidas en esta ley ("ut huiusmodi de religiosis sodalibus canones recte intelligantur" Mp.), ha querido el legislador precisar el significado de algunas más importantes palabras. Si esta parte es de gran utilidad para los occidentales, como menos acostumbrados en general a la nomenclatura oriental, no lo será menos para los orientales, a los cuales va particularmente dirigida la ley.

Pero porque en lo que hasta aquí llevamos escrito ya hemos hecho frecuentemente referencia a esta parte, bastará añadir algunas otras breves y rápidas indicaciones.

Primeramente, el concepto de oficio eclesiástico, que en su significado estricto (can. 305, § 1.°) tiene una amplitud mayor que en el canon 145 del CIC, toda vez que en estos cánones bajo este nombre está, no sólo el oficio que participa de la

potestad eclesiástica de orden o de jurisdicción, como se dice en el mencionado canon 145 CIC, sino también el que participa de otra potestad pública eclesiástica, aunque no sea propiamente de jurisdicción, sino, según parece, solamente dominativa, como es la que poseen todos, indistintamente, los Superiores religiosos.

En el canon 306 son declarados algunos términos referentes a la jerarquía. El vocabulario aquí empleado no es del todo nuevo, ya que parte al menos fué usado en los precedentes *Motupropios*. Una doble categoría de jerarcas se distingue: la secular y la religiosa. Por lo que se refiere a los religiosos conviene distinguir entre "Praelati", "Hierarchae" y "Superiores maiores", ya que no se corresponden plenamente. Bajo la palabra "Praelatus" están comprendidos todos aquellos clérigos (seculares o religiosos) que tienen jurisdicción ordinaria en el fuero externo (can. 306, § 1.°); por consiguiente no van comprendidos los Superiores de religiones laicales. En cambio, en la denominación de "Superiores maiores" (can. 312, § 5.°, n. 1) caben también estos mismos Superiores laicales. La palabra "Hierarcha" tiene a su vez un sentido más restringido, por cuanto abarca solamente a los Superiores mayores de los monasterios exentos y de las Religiones clericales exentas con exención pontificia o patriarcal (can. 306, § 2.°, n. 1).

Alguna confusión podría tal vez engendrar esta última palabra "Hierarcha" con relación al Patriarca. En el § 2.°, 1, se dice que "Hierarchae nomine, praeter Romanum Pontificem, intelliguntur, nisi quis excipiatur, quod attinet ad suum quisque territorium: Episcopus residentialis, etc....", y en § 4.°, "Etsi nomine Hierarchae non veniat Patriarcha quod attinet ad totum patriarchatus territorium, iura tamen..."; la posible confusión puede prevenirse diciendo que el Patriarca, además de Patriarca, como tal, y por consiguiente con autoridad y jurisdicción sobre todo el territorio de su patriarcado, debe ser considerado como Obispo residencial con una diócesis o eparquía propia, y con los mismos derechos y deberes que tienen los demás Obispos en sus respectivas diócesis. Con relación, pues, a esta diócesis o eparquía, al Patriarca se le aplica la denominación de "Hierarcha"; pero no con relación a todo el territorio patriarcal. La razón de esto puede ser porque la potestad del Patriarca sobre dicho territorio no es inmediata, como lo es la que tiene sobre su propia diócesis, sino de suyo solamente mediata, ni hace por tanto en todo el patriarcado el inmediato oficio de pastor de las almas, oficio que corres-

ponde a los Obispos, cada uno en su diócesis, sino que vigila sobre estos mismos Obispos.

"Exarchia" es otra palabra que podría crear en algunos dificultad. No es lo mismo "exarchia" que "eparchia", ni "exarcha" que Obispo. Exarca, que ordinariamente tendrá la consagración episcopal, suele llamarse al que está al frente de una circunscripción territorial aún no erigida en diócesis y que la rige o como territorio propio, o en nombre de la Santa Sede o del Patriarca, o también del Arzobispo, según los casos. Un elenco de los Exarcatos apostólicos puede verse en el *Annuario Pontificio* 1952, pp. 653 ss., y su potestad suele ser determinada para cada caso por la misma Santa Sede. En general puede decirse que el Exarca con territorio propio equivale al Prelado "nullius"; mientras que el Exarca apostólico, que gobierna el territorio en nombre de la Santa Sede, se acerca más al Vicario Apostólico.

Por lo que toca al caso particular nuestro y a las relaciones entre el Exarca y los religiosos, baste saber que, mientras no conste lo contrario, al Exarca competen los mismos derechos y deberes que la presente ley concede al Obispo u ordinario del lugar (can. 306, § 2.°, n. 2; § 3.°).

Frecuentemente hemos mencionado el Sínodo permanente, y aunque esta palabra no figura en esta tercera parte que estamos recorriendo, bastará añadir aquí lo que del mismo dicen los cánones 86-87 del Mp. "Sollicitudinem Nostram" *de Iudiciis* ("Acta Apostolicae Sedis", 42 (1950). El Patriarca, según dichos cánones, debe tener un Sínodo permanentemente constituído y compuesto de cuatro Obispos, nombrados para un quinquenio, con el mismo Patriarca como Presidente, para tratar y resolver las causas que por derecho le competen (can. 86). De estos Obispos dos deben ser residenciales y designados por orden según la antigüedad de consagración episcopal; los otros dos serán nombrados, el uno por el Patriarca, y el otro por los Obispos súbditos del mismo Patriarca (can. 87, §§ 1.°-3.°). En los cánones del mencionado Mp. se trata del Sínodo permanente como de un tribunal para las causas judiciales; creemos, sin embargo, que, cuando nuestra ley de los religiosos menciona el Sínodo permanente del Patriarca, se refiere a este mismo, atribuyéndole facultades de orden administrativo.

CLEMENTE PUJOL, S. J.
Pontificio Instituto Oriental.

Roma, octubre de 1952.

Bibliografía

LIBROS

VETUS LATINA. *Die Reste der altlateinischen Bibel nach Petrus Sabatier neu gesammelt und herausgegeben von der Erzabtei Beuron.—2. Genesis.* 1. Lieferung. Einleitung. Gen 1, 1-9, 14. 2. Lieferung, Gen 9, 14-23, herausgegeben von BONIFATIUS FISCHER, Mönch von Beuron.—Herder (Friburgo, 1951), 1-128; 129-288, en 4.º, 35 marcos, cada fascículo; 29,75, por suscripción.

Hace tres años. en esta misma Revista, hacíamos la presentación de la primera entrega de esta magna obra, tributando un aplauso a la titánica empresa en ella proyectada: la búsqueda y colección sistemática y exhaustiva de todos los restos de las versiones latinas de la Biblia anteriores a San Jerónimo. Era poner al día la empresa del genial maurino Pedro Sabatier (1743), refundiendo y ampliando su obra con todos los medios que la crítica moderna proporciona. Entonces se presentaba el primer fascículo, facsímil a la vez de lo que sería la edición, y un catálogo de los manuscritos bíblicos utilizados y de los Padres de la Iglesia y escritores eclesiásticos, como material de estudio para la obra *Verzeichnis der Sigel für Handschriften und Kirchenschriftsteller,* von B. FISCHER (EstEcl 24 [1950] 509-510). Ya aquel riquísimo cuaderno, además de su cometido dentro de la obra total, brinda un excelente instrumento de trabajo a patrólogos e historiadores de la antigua literatura cristiana.

Lo que entonces se prometía y preludiaba entra hoy en vías de consoladora realidad con los dos monumentales cuadernos aquí anunciados. La impresión recibida ante estas magníficas páginas es de pasmo y admiración por el enorme trabajo realizado, la acribia insuperable de su elaboración y la elegancia de su atuendo y presentación tipográfica.

Un breve Prólogo delimita el campo de estudio, aludiendo a varios problemas que no han podido desarrollarse aquí debidamente, dada la índole de la obra y la magnitud de aquellos temas. Sigue una eruditísima introducción sobre: la descripción de los manuscritos (1-13); sobre los textos: africano, diversos textos europeos, etc. (14-21); características y condiciones de la edición: esquemas, aparatos crítico y de testigos; abreviaturas, y un catálogo de Padres y escritores, complemento del que apareció en el primer cuaderno, en el cual se amplía y rectifica a veces el material allí reunido (22-33). Notamos, por ejemplo, que, según nosotros mismos indicábamos en nuestra Nota de EstEcl de 1950, ya aparece aquí el presbítero Eutropio como autor de las Cartas *De contemnenda haereditate* y *De vera circumcisione,* que antes se atribuían a Pelagio. Del mismo modo se hace mención de la atribución a Félix de Urgel del *Liber de variis quaestionibus,* de que se habló en esta Revista en 1949 y 1950.

La disposición del material en la edición es clara, precisa y da idea de la riqueza del contenido. Dividida cada página en tres planos, en el primero se presenta en líneas horizontales el texto de los LXX, los tres tipos de la antigua versión latina llegados hasta nosotros, y, finalmente, la Vulgata de San

Jerónimo; todo ello con sus variantes respectivas. Los planos inferiores se reservan para los aparatos críticos: uno, el de los testimonios y variantes notables del texto; otro, a dos columnas, con la lectura exacta de los códices y de las citas de Padres y escritores. La superabundancia del material reunido podrá apreciarse si se tiene en cuenta que, por término medio, en cada página sólo figuran tres o cuatro versículos bíblicos. La ingeniosidad y nitidez en la disposición material tipográfica, con la variedad conveniente de tipos y signos convencionales, merecería la reproducción fotográfica de una página, para ser admirada.

Ya en estos dos cuadernos se delinea la grandiosidad y utilidad de esta obra. Los progresos de la crítica en nuevos hallazgos y precisiones de atribución y autenticidad y fijación textual, llevados a cabo en los dos siglos que nos separan de la primera edición de Sabatier (1743), se incorporan al antiguo monumento y dan por resultado este tesoro de erudición y de investigación inapreciable. El valor de estos materiales resalta a la vista de todos. Todo investigador de estudios bíblicos y patrísticos sabrá estimar el caudal de documentación, para un conocimiento del texto sagrado, para mil aplicaciones de precisiones patrísticas, para la solución de muchos problemas teológicos y críticos se le brinda en estas sapientísimas páginas. Por no citar sino un caso, de candente actualidad en los estudios marianos, la página dedicada a Gen 3, 15 ofrece sugestivos aspectos de estudio: es notable que para la Vulgata H, se da como lectura textual «*ipse* conteret caput tuum», y solamente como variante, *ipsa*; y ello contra lo que se había fijado en la edición crítica de dom Quentin.

Hemos hecho mención de la maravillosa presentación tipográfica de la obra. El enorme, delicadísimo trabajo del editor, aun en la misma disposición material, ha hallado en la Editorial Herder un órgano apropiado a su mérito. La obra será un índice de la perfección adonde ha podido llegar la gran Editorial católica.—José Madoz, S. I.

Xiberta Bartholomaeus, M, O. Carm., in Collegio internationali S. Alberti de Urbe Professore, *Introductio in Sacram Theologiam.*—C. S. de I. C., Patronato «Raimundo Lulio», Instituto «Francisco Suárez». (Matriti, 1949) 26 × 18 ctm., 372.

La Constitución apostólica «*Deus scientiarum Dominus*» y las adjuntas *Ordenaciones,* aunque prescriben la Introducción a la disciplina para las Facultades de Filosofía y de Derecho Canónico, sin embargo, para la Teología, si bien no la excluyen, tampoco mencionan positivamente la disciplina de introducción. Esto tal vez se deba a que la Teología Fundamental, tal como hoy generalmente se explica, contiene suficientemente lo que se requiere de conocimientos introductorios a la Teología, como nos lo demuestra la experiencia.

No obstante, el P. Xiberta sostiene que la Introducción a la Teología no debe confundirse con la apologética, ni ha de limitarse a una historia de la Teología, ni se ha de reducir a un apéndice del tratado *de fide,* ni ha de ser una disciplina propedéutica, sino que debe ser una verdadera y primera incoación de la misma teología. Así entendida, opina que la introducción, si es de todo punto necesaria en todas las disciplinas que versan sobre cosas suprasensibles, mucho más necesaria es en Teología, en la que es, además, imprescindible vindicar su misma existencia y determinar concretamente su naturaleza, sus propiedades, sus fuentes y sus métodos.

Una introducción a la Teología como la esbozada por los Santos Padres y, entre ellos por San Agustín; sistematizada por los escolásticos, principalmente por Santo Tomás; llevada a la perfección de disciplina propia por Melchor Cano, erigida en disciplina autónoma desde fines del siglo XVIII, cree el P. Xiberta que en la actualidad la reclaman la necesidad y la conveniencia

de satisfacer a las exigencias de los planteadores del llamado «problema teológico» y de los propugnadores de una «Teología nueva». Según él, sola una sistemática introducción a la Teología puede remediar las actuales desorientaciones de los admiradores en exceso de las ciencias históricas, que piensan en la superación de la actual Teología, no sienten interés por conservar un tesoro acumulado en tantos siglos de Escolástica y se ilusionan con el ideal de ser los creadores de una disciplina que plenamente satisfaga, como dicen, a la mentalidad y exigencias de los hombres de nuestros días.

Para este fin le parecen insuficientes e incompletas las introducciones de d'Herbiny, Rabeau, Bilz, Stolz, Roschini, Journet, Congar y otros, y juzga necesario construir hoy una introducción a la Teología, parangonable con la que Melchor Cano compuso en su tratado *De locis* en los albores del protestantismo, pero que dé solución adecuada a la problemática científica del siglo XX.

El autor prescinde del concepto de Teología dialéctica de Carlos Barth y de las varias teorías protestantes relativas al tema y se limita a discernir lo aceptable de lo recusable entre lo que controvierten los católicos. Dentro de su campo se tratan en este libro con bastante extensión, notable sagacidad y amplia erudición las principales cuestiones relativas a la introducción a la Teología. Apreciabilísima es la reseña de fuentes y la abundante bibliografía que nos ofrece, referente a estas cuestiones introductorias, aunque nos parece impropio el título de «Misticismo» que atribuye a la reciente tendencia de Chenu, Charlier, Soiron y otros autores, que pudiera mencionar. Por ello la creemos obra de consulta muy útil para el Profesor.

El estilo del autor, por lo redundante, indeciso y enmarañado nos resulta empalagoso, y, a nuestro juicio, carece en tal grado de perspicuidad, fluidez y tersura que, por experiencia propia y de otros, se hace difícil su lectura, aun para los que sentimos hacia el tema un interés en sumo grado atrayente. En esto creemos que el autor tiene aún mucho que aprender de su grande y admirado modelo Melchor Cano. Sentimos mucho que esta dificultad del estilo haga poco accesible para el alumno de Teología una obra tan excelente.

Toda la obra nos parece que está condicionada por el noble propósito de demostrar, en contra del arracionalismo modernista, la índole esencial y primordialmente intelectualista de la Teología, y también por el laudable celo de corregir las peligrosas propensiones al historicismo y relativismo de los defensores de la «Teología nueva».

El carácter eminentemente racional de la ciencia teológica lo demuestra el autor directamente en la parte I, fijándose en lo que él llama «la raíz de donde brota la Teología», que no es, según él, la religión en general, ni el orden sobrenatural, ni la psicología del acto de fe, sino la misma revelación cristiana custodiada y propuesta por la Iglesia católica.

En esta I parte presupone demostrado el hecho de la revelación y establece la doctrina de que, «con exclusión de cualquier proceso arracional, la misma revelación divina *aeque primario* excita la fe, la contemplación y el proceso intelectual», que siendo tres operaciones específicamente distintas e inconfundibles, conspiran, no obstante, a producir un resultado perfecto, que es la íntegra aceptación de la revelación divina. Demostrado lo cual, ya le resulta fácil describirnos a continuación el ámbito y las funciones de ese proceso intelectual. El Escolio utilísimo y amplio (p. 80-120), que intercala en esta parte I, va dedicado a exponer la doctrina de «las varias *teologías nuevas* que se han puesto en circulación» y que tienden a deprimir en su misma raíz el necesario intelectualismo teológico. Con profusión de citas y con ansia de posible fidelidad nos ofrece los materiales para que sobre este particular conozcamos el pensamiento de Chenu, Charlier, Soiron, Koepgen, Danielou, Bouillard, de Lubac, Fessard, Von Balthasar y algunos otros.

Bien está que en la parte I dé por demostrado en la Apologética el hecho

de la revelación, pero la posibilidad misma de la raciocinación humana acerca de lo que se recibe por la luz de la fe parece que sería necesario establecerla, porque es precisamente lo que los modernistas niegan. Este punto básico, dejado al aire, es, a nuestro juicio, lo que el autor conviene que no deje de subsanar en sucesivas ediciones. Porque la introducción científica a la Teología no se ha de limitar a una razonada metodología que proporcione al lector el conocimiento de los elementos no sólo formales, sino también materiales de la disciplina; sino que, además, su fin es resolver el triple problema crítico acerca de la posibilidad, de la naturaleza y del método de la Teología, y en consecuencia, a dar la razón de su existencia histórica, de su intrínseca estructuración y de sus procedimientos técnicos. Para esto es fundamental establecer ante todo la posibilidad misma de que la luz de la razón y la luz de la fe se armonicen en la percepción del mismo dato revelado. De le contrario, no podrá convencer a los que con Charlier se preguntan si es posible y legítimo el raciocinio de la razón *natural*, con sus categorías modeladas en los seres *naturales*, para llegar al conocimiento de las entidades *sobrenaturales*. Esta laguna de la parte I se hace sentir después en varias ocasiones a lo largo de la obra, como, por ejemplo, al tratar de la relación entre la Teología y las ciencias racionales (q. 7 p. 209), de su índole argumentativa (q. 11 p. 236), de su carácter de ciencia (q. 12 p. 248), etcétera.

En la II parte expone el autor la constitución interna y las propiedades de la Teología, en cuanto disciplina y en cuanto sagrada, dándonos así a conocer su estructuración sistemática como ciencia del espíritu. Muy buena doctrina nos propone, y fuera de la laguna que ya hemos notado, sólo se nos ofrece poner algún reparo a lo que defiende sobre la Fundamental y la Moral. Ambas disciplinas las considera la Constitución apostólica «*Deus scientiarum Dominus*» como partes de la Teología propiamente dicha y como específicamente distintas de la Teología Dogmática. Esto nos parece lo más exacto, y, por consiguiente no podemos suscribir las afirmaciones del P. Xiberta cuando dice que «no se da Teología Fundamental propiamente dicha» (p. 200) y cuando reduce la Teología Moral a una disciplina meramente subalternada de la Teología Dogmática, como la Liturgia (p. 208). Otros puntos particulares como, por ejemplo, las disquisiciones del autor sobre si la Teología es ciencia de índole *real* o *formal* (q. 10 p. 233) y acerca de si su carácter es *natural* o *sobrenatural* (q. 14 p. 267), creemos que son susceptibles de mejor planteamiento y de una más esmerada matización.

La parte III está consagrada al estudio de las fuentes de la Teología, su naturaleza, su multiplicidad, su valor y los diversos tipos de verdades teológicas que originan, concluyendo con unas observaciones de orden práctico sobre la estructuración y distribución a su juicio más adecuada del curso teológico. Dedica muchas páginas a lo que él llama «tipos de verdades teológicas», en donde se entrecruzan terminologías teológicas varias: la de la escolástica medieval con la de la escuela de nuestros días y la particular del mismo autor, que originarán no pocas confusiones en más de un lector, y que demuestran la necesidad de uniformar la terminología teológica.

Recomendamos sinceramente esta Introducción, no tanto a los alumnos de Teología, para los que creemos resultará difícil comprenderla, cuanto para los profesores, a los que obligará provechosísimamente a adquirir conciencia refleja de muchos problemas de las disciplinas teológicas.—J. Salaverri, S. J.

Iglesias, E., S. J., *De Deo in operatione naturae vel voluntatis operante*.—Buena Prensa (México, D. F., 1946) 406, 17/23 cms.

No hallaba el autor reposo en las soluciones al día a la cuestión del concurso divino; se dió a leer los autores antiguos y pensó si más tarde no se

habría cambiado el punto de vista. Se propuso, pues, prescindir de todo prejuicio y así buscar la mente de Santo Tomás.

Primero indaga el sentido exacto del Angélico en ciertos términos o fórmulas diversamente interpretadas por otros: *movere, applicare, instrumentum, immediatio, causa, in virtute alius agere,* etc. En una introducción histórico-crítica establece que el concurso inmediato se ignora hasta Escoto y acaso Egidio Romano y en la línea tomista hasta Vitoria. En la segunda parte concluye que, según Santo Tomás, la operación de Dios en toda acción natural de la criatura racional e irracional no es lo que hoy se entiende por concurso inmediato, sino el dar el ser al principio activo, conservarlo, aplicarlo a obrar en cuanto que lo pone en las circunstancias propicias para obtener su fin (*applicat et movet*) y tomarlo como instrumento de su virtud para dar ser al efecto (*agere in virtute Dei*); se justifica esa posición y se rechazan las del Bañecianismo y del Molinismo.

En la tercera parte se expone que también en las acciones que superan las fuerzas naturales de la voluntad ignora Santo Tomás el llamado concurso inmediato; los actos naturales imposibles a la naturaleza caída se producen con la gracia habitual, puesta la aplicación y moción divina ordinaria; también tienen la gracia habitual por causa eficiente los actos intrínsecamente sobrenaturales, sean intelectuales sean de la voluntad para merecer y levantarse del pecado, así como los próximamente dispositivos para la justificación, que, según Santo Tomás, se ponen a una con la infusión de la misma gracia. De los actos intrínsecamente sobrenaturlaes de inmediata disposición para la justificación, aunque anteriores a ésta, que distinguen los teólogos postridentinos, no parece hablar el Santo Doctor; pero habrá que decir, según sus principios, que ellos (como también los actos necesarios del pecador en la justificación sacramental) proceden, sin concurso inmediato, bien de algún hábito ya acaso existente (vg. el de fe), bien de una forma sobrenatural transitoria inherente a la voluntad. Los actos del *initium fidei,* que para Santo Tomás son remotamente dispositivos a la justificación, son sustancialmente naturales, si bien de aplicación divina especial conforme a su fin. Por último, se resuelven ciertas objeciones que se hicieron a la obra de J. Stufler.

En la interpretación de Santo Tomás el P. Iglesias sigue a Stufler, si bien éste pone la aplicación divina en la inclinación a sus fines infundida a las criaturas, y el *agere in virtute Dei,* en que Dios opera de continuo en las cosas la conservación. Piensa también éste que, según Santo Tomás, es imposible un acto intrínsecamente sobrenatural que no proceda de un hábito infuso, y de ahí que todos los actos dispositivos a la justificación anteriores a ésta, si no es que procedan de un hábito infuso, sean sustancialmente naturales.

En lo que sobre todo difieren ambos autores es en que, mientras éste se limita a dar una interpretación objetiva de Santo Tomás, aquél sostiene que hay que rechazar la doctrina del concurso inmediato y, por tanto, también las de la premoción física y del concurso simultáneo que en ella se basan. Y pone tal convicción en su juicio y de que Santo Tomás, y en general los antiguos escolásticos ignoraron el concurso inmediato, que se ganará al desprevenido y acaso a otros muchos los hará meditar sobre el problema.

No obstante, conviene distinguir entre la cuestión histórica y la cuestión doctrinal. Aunque las fórmulas del Angélico no dejan de sonar a otra cosa, no parece improbable decir que no atiende directamente al concurso inmediato. ¿Porque lo negaba o porque no se propuso el problema escueto? Pero ha podido esclarecerse lo que un día fué oscuro para teólogos como el mismo Santo Tomás; y el hecho de que ellos, al menos desde Vitoria, unánimemente hayan defendido el concurso inmediato, no se puede menospreciar, aunque el Bañecianismo y el Molinismo tengan dificultades. Así, pues, la

doctrina del concurso inmediato pide al menos que no se la minimice sin fuertes razones.

La impresión del libro no es muy grata por su tipo de letra. Quizá por eso lleva no pocas erratas. Y hubiera convenido una cuidadosa revisión del texto latino, afeado con muchas incorrecciones gramaticales y ortográficas. Pero, sobre todo ello, es bien de alabar el ejemplar fervor del autor, dedicado a faenas apostólicas en cultivar la ciencia sagrada.—J. SAGÜÉS, S. I.

TOMÁS DE AQUINO, SANTO, *Suma Teológica*, t. III. *Tratado de los Angeles. Tratado de la creación del mundo corpóreo.*—Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid, 1950) XVI-944, 13/20 cms., 50 pts.

Este tomo incluye ante todo las cuestiones cincuenta a sesenta y cuatro de la primera parte de la *Suma*, que abarcan todo el *Tratado de los ángeles*, menos el ministerio angélico (cuestiones ciento seis a ciento catorce, que se dejan para su propio lugar). La traducción es de Fr. Raimundo Suárez, O. P. Con las introducciones, notas y apéndices corre Fr. Aureliano Martínez, O. P.

En una introducción general se sitúa el tratado en el puesto que le corresponde en la teología; justamente se recalca su importancia y el especial aprecio de Santo Tomás por él, al que tantas páginas de sus escritos dedicó; se señalan las fuentes en que el Santo Doctor aprendió sus doctrinas sobre los ángeles y se pondera que, con la insuperable cohesión y unidad metódica que le ha dado, es «uno de los más hermosos y mejor sistematizados de la Suma Teológica, el cual por sí solo bastaría para hacer al Aquinatense justamente acreedor al título de *Angélico* con que le honra la Iglesia» (p. 9); por fin, se expone el carácter del tratado y su plan. Sigue una bibliografía amplísima, casi exhaustiva.

Y luego las introducciones que preceden a cada cuestión. o al menos, por excepción, a dos a la vez. El método en ellas suele ser establecer la conexión con las cuestiones anteriores y la división de materias, reseñar los errores, fijar la enseñanza de la Escritura y de la Iglesia y. por fin, la exposición teológica de Santo Tomás sobre ella. En notas puestas en apéndice se aclara dicha exposición o se completa e ilustra. De esa manera se va estudiando cada tema central y los relacionados con él. Notaremos que la teoría franciscana sobre el hilemorfismo de las sustancias espirituales no creemos tiene su puesto en la cuestión de la espiritualidad de los ángeles, pues una cosa es la simplicidad esencial del espíritu, que dicha teoría negaba, y otra su pura espiritualidad, que aquellos franciscanos admitían sin restricción. Por fin en otro apéndice se tratan más ampliamente muchas cuestiones que no tenían cabida en los comentarios, por lo menos con tan gran amplitud, v. g., la posibilidad angélica de pecar.

Las introducciones con los dos apéndices forman un tratado copioso y bien dispuesto; se tocan a fondo muchos temas y se discriminan en ellos las varias opiniones. Las posiciones que se toman en las cuestiones disputadas y las interpretaciones que se dan del texto del Angélico son, como es natural, las propias de la escuela tomista. Las discusiones sistemáticas en general a base de autores antiguos. Notemos de paso que el *De rerum principio* no se atribuye ya a Escoto, sino a Vitalis de Furno; que no se expone debidamente la opinión de Suárez sobre la obstinación de los demonios, ni es exacta la referencia que se hace de la de Belarmino.

Sigue el *Tratado de la creación del mundo corpóreo* (q. 65-74), en que se expone la obra de los seis días, traducido y presentado por Fr. Alberto Colunga, O. P. En una sabia introducción se recapitula la historia de Gen 1, 1-2, 4: exégesis alejandrina, antioquena, capadociana, de San Agustín, medieval, de Santo Tomás, la posterior al Santo Doctor, y se describen los extremos hasta la histórica que se da en resumen. Sigue una corta bibliografía de obras,

más bien antiguas. Una breve explicación al principio de cada cuestión da oportunamente el porqué de cada artículo o el ambiente exegético que a propósito de aquélla interesa.—J. SAGÜÉS, S. I.

FITZPATRICK, EDMUND J., *The Sin of Adam in the Writings of Saint Thomas Aquinas.*—Saint Mary of the Lake Seminary (Mundelein, 1950) 180, cms. 15/23.

Esta tesis doctoral es casi una síntesis de cuanto Santo Tomás enseña sobre la justitia original y el pecado de Adán. Si bien intenta fijarse en la naturaleza de dicho pecado, y como problema central, se puede decir, en su causalidad.

Se estudia, pues, la justicia original en cada uno de sus dones; la pecabilidad de Adán, en contraposición a la impecabilidad natural de Dios, a la inherente al estado de bienaventuranza, y a la concedida por gracia especial a ciertos justos aún en este mundo.

Como ulterior preparación a la solución del punto central, se indaga la naturaleza del mal y su causalidad, y luego más en concreto la naturaleza del pecado en general y su causalidad. Se concluye que en todo pecado hay un defecto intelectual, que se manifiesta en el juicio que propone a la voluntad el curso inmediato de la acción a elegir y seguir, y que por eso ejerce un influjo real en la acción pecaminosa; pero es resultado de una deficiencia de la voluntad. Si el objeto no es contrario a la razón, hay una intensa conversión de la voluntad a él, que absorbe su control sobre el entendimiento, incapaz ya de actuar debidamente. Ese defecto es más inconsideración que ignorancia o error; aunque voluntario, no es pecaminoso; es negación más que privación.

Después se analiza la ocasión del pecado de Adán, el precepto y la tentación, y se pasa a precisar la especie de dicho pecado y su objeto.

Por fin se examina la causalidad del mismo pecado. De las primeras obras del Santo Doctor, en el *Comentario a las Sentencias* aquella causalidad se reduce a un defecto intelectual (no pecaminoso) de consideración de todos los elementos necesarios para evitar el pecado; en el *De veritate,* a un defecto de voluntad (también no pecaminoso) de no recurrir al auxilio divino. Ambos defectos son complementarios.

En las últimas obras de Santo Tomás (*De malo, Summa Theologica, Compendium Theologiae*) no hay un estudio explícito suficiente de aquella causalidad. Expuesta en general la del pecado, se aplica esta doctrina al pecado de Adán; dicha causalidad es un defecto libre de voluntad y entendimiento, pero aún no pecaminoso; la voluntad de Adán de tal modo se absorbió en el objeto, que no dió lugar a la debida consideración del juicio de conciencia para obrar. Se examina después la causalidad del pecado de los ángeles, que también se pone en una inatención, para hacerse luego la aplicación al de Adán y sacarse idéntica solución.

Nos parece un trabajo bien loable, hecho a conciencia, metodológicamente muy bien llevado, que busca la solución del problema central desde los varios ángulos, y que tiene el acierto de investigar la doctrina de Santo Tomás en sus obras cronológicamente seguidas. Eso no quita que acaso no todas sus interpretaciones habrán de ser universalmente aceptadas. En la cuestión hace unos años tan debatida de la relación entre la gracia santificante y la justicia original, sostiene la opinión de que Santo Tomás primero defendió la distinción adecuada entre ambas y en cambio más tarde la inadecuada.

Creemos que ganaría aún mucho el libro sin encerrarlo exclusivamente en Santo Tomás, sino más bien aludiéndose a planteamientos ajenos de los problemas, aunque no siempre sean aceptables, v.gr., sobre la naturaleza del pecado de Adán.

La presentación tipográfica es magnífica en todos sentidos.—J. SAGÜÉS, S. I.

MORENCY, ROBERT, S. I., *L'Union de Grâce selon Saint Thomas.*—Les éditions de l'Immaculée-Conception (Montréal, 1950), 288, cms. 16/25.

Se estudia la unión del justo con Dios por la gracia santificante. Pero sólo y directamente (no a través de sus comentadores o del influjo de sus predecesores) en Santo Tomás, teniéndose presente cuanto él dice sobre el asunto en todas sus obras y, por ser doctrina constante suya, sin atenderse a la cronología.

Se hacen primero algunas indicaciones sobre la historia de la teología de la gracia, según Rondet; se delimitan el método y las nociones, según Santo Tomás, tomándose la gracia sólo en su función unitiva con Dios. Se exponen después las varias opiniones sobre el modo de inhabitación y se busca la de Santo Tomás.

Decir que por la gracia de Dios se une al justo o viceversa, es indiferente; pero para mayor claridad se estudia en esos dos aspectos la unión, que realmente no es sino una. Y primero de parte de Dios en las modalidades de inhabitación, misión, dilección y adopción. Dios se une al justo como causa eficiente de la gracia, como causa ejemplar en el orden sobrenatural, como fin incoativamente (no, pues, en su consumación gloriosa) poseído, y así como objeto de fruición imperfecta por el conocimiento experimental (con el don de sabiduría) y el amor.

Paralelamente por parte de la criatura la unión se hace por pasión, en cuanto se recibe la gracia como producto de Dios eficiente; por asimilación, en cuanto la gracia es participación de la vida divina; por finalización, en cuanto se da Dios como fin en posesión actual incoativa; por operación que consuma la finalización, en cuanto se tiene a Dios como objeto de conocimiento experimental y amor en pregustación imperfecta de la bienaventuranza, aunque no haya sino la facultad de poner esos actos, que por un impedimento intrínseco, como sucede en el niño, acaso no llegan a ponerse.

Esa unión de operación es formalmente distinta de la de pasión, asimilación y finalización, por las que Dios está en el justo como privilegiada causa eficiente, ejemplar y final; equivale a una presencia de Dios objetiva y sustancial, ya que por la gracia se tiene una incoación de lo que en la gloria se tiene por visión actual. Así Dios habita por una suerte de actuación o cierta causalidad formal, pero no intrínseca, sino objetiva y extrínseca.

Esa concepción de la unión por la gracia es constante en Santo Tomás. Un principio único de unión la gracia, un solo término Dios, una sola unión constituída esencialmente por las cuatro modalidades de pasión, asimilación, finalización y operación. Pero de ellas la específica es la de operación, que viene como a prolongar y completar por conocimiento y amor la de finalización. El orden de intención es, pues, inverso del indicado, que es el de ejecución. Así, por la gracia resulta una unión inmediata de conocimiento y amor a Dios como es en sí mismo, sustancialmente presente.

Con eso cree el autor llegar, aunque por su propio camino, a la misma conclusión sobre el modo de inhabitación que Terrien, Stomskowski y Bourassa (Dios presente como causa eficiente y ejemplar y como objeto de operación) y que concilia en superior síntesis las opiniones de Dom Chambat (presencia eficiente y ejemplar) y de Gardeil (presencia objetiva), e incluye a su modo la de De la Taille (cierta como actuación formal).

Por nuestra parte, tenemos por acertada la orientación de este estudio en la solución del problema de la inhabitación. Supone muy buen conocimiento de la doctrina de Santo Tomás, a la que es da una razonable interpretación. Así se da suficiente satisfacción a todas las opiniones. Nos parece oportuno que se ponga el elemento esencial en la operación de conocimiento y amor, aunque nosotros lo uniríamos con el de finalización. Se repite que la gracia es incoación de la gloria; pero aún insistiríamos más en ello, subrayando la proporción que hay entre la posesión de Dios por gracia en esta vida y la del

bienaventurado. Piensa el autor que la inhabitación se atribuye al Espíritu Santo por pura apropiación; acaso pudiera decirse que Santo Tomás no se planteó a fondo ese problema.

Por lo demás, quizá se podría evitar en la segunda parte de la obra cierta repetición de ideas. La presentación tipográfica, muy grata. No estaría de más un índice sistemático de materias e incluir en él (o ponerlo aparte) otro de los autores citados, aunque sean pocos.—J. SAGÜÉS, S. I.

MEYER, CHARLES R., *The thomistic Concept of justifying Contrition*.—Apud Aedes Seminarii Sanctae Mariae ad Lacum (Mundelein, 1949) IV-236. cms. 15/23.

Pretende el autor de esta tesis doctoral exponer el pensamiento del Angélico sobre el acto de contrición perfecta, máxime en relación al pecado mortal, con lo indispensable para entender los problemas envueltos en tal acto. Supone que la mente de Santo Tomás en esta materia es siempre constante.

Primero desintegra el acto de contrición en sus componentes directos (odio, detestación, dolor) e indirectos (propósito de no pecar, confesarse, satisfacer); la detestación y el dolor son esenciales y por eso formalmente requeridos. Luego estudia la relación entre la penitencia, que se da como virtud especial, y la contrición, que puede ser acto secundario de todas las virtudes, pero que pertenece principalmente a la penitencia por el objeto propio de ésta, y de modo especial también a la caridad.

Viene la relación entre contrición y caridad como su motivo. El Angélico distingue entre atrición y contrición, al menos implícitamente, por los motivos, que son los que especifican los actos, y el de la contrición es la caridad actual, mientras es inferior el de la atrición.

La contrición perfecta es con prioridad de naturaleza causa dispositiva de la justificación y con posterioridad de naturaleza procede de la gracia habitual (no de la actual). El gravísimo problema que de ahí surge se resuelve por el principio de mutua causalidad de que dos cosas pueden ser mutuamente y a la vez causa y efecto.

Después se analiza en sí el motivo de la caridad. La contrición perfecta no prescinde del amor propio, pero su motivo es el amor de Dios por sí mismo. Caridad es amor de amistad. Y éste se funda en el amor propio. La caridad, pues, busca a Dios sólo por sí mismo; pero no excluye el amor del propio bien, como fundamento y condición ontológica y como fin próximo, aunque sometido al último.

Por fin se exponen los propósitos anejos al acto de contrición. El de no pecar, que basta sea implícito y también es causa de la justificación. El de confesarse, requerido, por ley divina positiva y no por la esencia de la contrición, para la justificación, como causa dispositiva inadecuada, que opera por sí y no sólo por virtud del sacramento, pero siempre con dependencia de él.

Ya se ve que este trabajo es de mucho interés teológico. El pensar del Angélico sobre la contrición, no expuesto hasta ahora, ilustra este punto de la teología. Es un estudio concienzudo, amplio y bien delimitado; no se busquen en él cuestiones anejas, como los motivos de la atrición, pero sí todas las útiles para el teólogo sobre la contrición. Y son bien razonables las interpretaciones que se dan de la mente del Angélico sobre puntos difíciles, como el motivo de la caridad, que es amor de pura benevolencia a base de amor propio como condición ontológica, y, sobre todo, el mutuo influjo simultáneo entre la contrición y la gracia.

Es también un valor del estudio el haber encuadrado la doctrina de Santo Tomás en las opiniones de los teólogos, y el haber mencionado donde convenía las varias explicaciones de ella que se han dado en esta materia. Ni creemos haya guiado al autor ninguna inclinación inconsciente a destacar dicha

doctrina como sustancialmente coincidente con la de los teólogos postridentinos, sino que ha buscado sinceramente lo que daban de sí los textos, interpretando al Santo por él mismo. Pero ¿no hubiera hecho un trabajo más cumplido de haber seguido cronológicamente las afirmaciones del Santo Doctor, aunque el autor creyera que su doctrina es constante? Y ello quizá hubiera convenido cuando a propósito de que toda contrición del justo es perfecta y de cómo informa la caridad esos actos, se da sin discusión como sentir definitivo del Santo, que todo acto bueno del justo es meritorio por nacer de la caridad.

Por lo demás acaso se hubieran podido evitar ciertas repeticiones de ideas. Muy oportuna y bien hecha una recapitulación final de todo el libro; pero no hubieran sido inútiles índices de materias y autores (además de la copiosa bibliografía incluída).—J. SAGÜÉS, S. I.

DANDER, FRANCISCUS, S. J., *Summarium Tractatus Dogmatici. De Matre-Socia Salvatoris.*—Felizian Rauch (Oeniponte, 1952), 32.

SPARKS, T. M., O. P., *Summarium de Cultu Cordis Immaculati Beatae Mariae Virginis.*—Marietti, Via Legano, 23 (Torino, 1951), 31.

He aquí dos sumarios que podríamos llamar complementarios. Ambos tratan de la Virgen Santísima; pero ambos son especializados: el uno estudia la corredención mariana, el otro el culto al Corazón inmaculado de María.

El P. Dander nos presenta una Mariología enfocada a la Corredención: es un enfoque original, pero muy acertado. Partiendo de la división (no tan exacta, pero que ha ido introduciéndose) de la Redención en objetiva y subjetiva, divide el *Summarium* en dos partes: Cooperación de la Virgen a la Redención Objetiva y a la Subjetiva. La primera se subdivide en otras dos: cooperación al misterio de la Encarnación (y aquí se estudia la divina maternidad y demás privilegios y gracias de María), y cooperación al misterio de la Reconciliación objetiva. Con mucha claridad el P. Dander distingue entre las doctrinas de fe y las ciertas, probables y de libre discusión entre los teólogos. Su posición particular nos agrada en todos los puntos. A pesar de la brevedad, el *Summarium* es muy completo y, sobre todo, equilibrado.

El *Summarium* sobre el Culto del Corazón Inmaculado de María no es menos apreciable que el anterior. El P. Sparks lo estudia en tres aspectos: an sit; quid sit; quomodo sit. Comienza, pues, con un breve resumen de la historia de este culto. Pasa después a investigar su naturaleza desde el punto de vista de la *causa formal* (tanto por parte del *objeto* como por parte del *fin)* y de la *causa material.* Muy acertadamente se apoya para su estudio en el Culto al Sacratísimo Corazón de Jesús, sacando por analogía el culto al Corazón de María. Como era de suponer, la doctrina expuesta es enteramente segura y aceptable. Con este *Summarium* queda sistematizada esta nueva parte de la Mariología, que va de esta manera enriqueciéndose cada día más.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

CEUPPENS, F., O. P., *Theologia Biblica.* III. *De Incarnatione.*—2.ª ed. Casa editrice: Marietti, Via Legrano, 23 (Torino, 1950) 81-242.

Conocido es el método usado por el P. Ceuppens en su Teología bíblica, como son generalmente conocidas sus opiniones. De ambos extremos es un ejemplo más este tomo III, que se refiere a la Encarnación. Siempre será utilísimo para los teólogos tener a mano la exégesis de los textos que más han de manejar; sobre todo si, como lo hace el P. Ceuppens, se aducen las diversas exposiciones católicas y sus diferentes defensores. Por eso en esta obra

tiene el teólogo un buen fundamento para formar el argumento escriturístico de sus diferentes tesis. Lo que puede dudarse es si con ese método se llega a obtener una verdadera teología bíblica. Esta disciplina, de tipo histórico, no puede prescindir del elemento evolutivo, como quiera que sea; ni creemos que sus resultados se encuadren bien en un esquema escolástico, como es el de Santo Tomás.—J. A. DE ALDAMA, S. I.

QUADRIO, GIUSEPPE, S D. B., «*Il trattato De Assumptione B. M. V.» dell Pseudo-Agostino e il suo influsso nella Teologia assunzionistica latina* (Analecta Gregoriana, ser. Fac. Teol., sect. B, n. 21).—Pont. Univ. Gregoriana (Romae, 1951) XV-422.

Los estudios de hace unos años sobre la Asunción pusieron en un primer plano el célebre tratado del Ps. Agustín. Su influjo en la teología posterior hasta la *Munificentissimus Deus,* aunque acentuado por el nombre bajo que se amparó su autor, se debe principalmente al valor intrínseco del tratado. Por eso la presente monografía es de gran importancia. Consta de dos partes, bien indicadas ya en el título de la obra.

La primera parte está consagrada a los problemas que plantea el tratado en sí mismo. Ante todo, su origen y transmisión. La solución que da el autor como probable es que el tratado existía ya antes de los primeros decenios del siglo X, que nació en la época y en el ambiente carolingio, y que puede bien atribuirse a Alcuino. Sólo a partir del siglo XII empezó a citarse como de San Agustín. Tenemos que reseñar entre los valores de este capítulo el estudio diligente de la transmisión manuscrita. A continuación analiza el autor el ambiente doctrinal en que nace el tratado. De un lado, el sentido cristiano, que se deja ver sobre todo en la liturgia, une el privilegio asuncionista a los dogmas de la maternidad divina, de la virginidad y de la santidad de María. De otro lado la ciencia teológica, en la que se da el hecho complejo de brotar los mismos gérmenes encontrados en la liturgia, mientras los pretenden sofocar ciertas exigencias críticas y exegéticas. En el capítulo III hace el autor un detenido análisis del contenido doctrinal del tratado, estudiando su método teológico y sus argumentos. Anotemos aquí la importante conclusión del autor, para quien toda la argumentación del Ps. Agustín debe interpretarse no como una estricta deducicón de una conclusión teológica, sino como el análisis de una verdad formalmente contenida en otras, aunque, naturalmente, la precisión de estos conceptos sea posterior. Es éste un resultado de gran interés para los que quieren ver en la Asunción una verdad sólo virtualmente revelada, ya que el tratado del Ps. Agustín forma la base de casi todos los argumentos que después se han aducido.

La segunda parte aborda ampliamente el problema de los influjos ejercidos por el tratado en la teología posterior. En un primer período, que va del siglo IX al siglo XII, el tratado ejerce su influencia lenta y ocultamente, parte porque no se cita aún como de San Agustín, parte porque prevalece la autoridad «patrística» del Ps. Jerónimo. El siglo XIII forma por sí solo un segundo período en la influencia del tratado. Citado ya como obra del Doctor de Hipona, el tratado supera la autoridad del Ps. Jerónimo, entra ampliamente en la teología clásica, y la domina radicalmente con su método y con su argumentación. Volvemos a notar que también aquí cree el autor se puede afirmar el carácter formal-implícito de la Asunción en los grandes teólogos de la época. Con el siglo XIV comienza el tercer período, en el que el influjo del Ps. Agustín adquiere un dominio tan absoluto que se extiende aun al problema de la Inmaculada. Desde el siglo XVI pierde autoridad el tratado por reconocerse su carácter apócrifo; sin embargo, sus razones siguen aduciéndose en teología hasta la víspera de la definición dogmática. Aun los tres

argumentos, en que define la bula definitoria la tradición teológica, son un eco en el que se oye la voz del Ps. Agustín, recogida a través de los siglos.

Con lo dicho pueden apreciarse bien los grandes méritos de esta monografía, llevada a cabo con estricto método y con diligente investigación.—J. A. DE ALDAMA, S. I.

DÍEZ-ALEGRÍA, J. M.ª, S. I., *La mediación de María en la entrega del hombre a Dios.*—Separata de Manresa 23 (1951) 289-326.

Partiendo de las palabras de Pío XII en la bula *Munificentissimus Deus*, aborda el autor el problema de la Corredención mariana, con un procedimiento que va de lo menos discutible a lo que se discute más. El consentimiento de María es una cooperación a la Redención objetiva, aunque todavía no próxima e inmediata. La renuncia a sus derechos maternales en el Calvario es una cooperación mayor, aunque no llegue a ser aún estrictamente inmediata. Aquí se enlaza bien el hecho de la Mediación universal de María en la distribución de las gracias. Pero el conjunto de textos pontificios exige más: exige una verdadera cooperación inmediata a la Redención objetiva. Dentro de esta síntesis doctrinal analiza el autor las dos objeciones fundamentales que se oponen a esta concepción: la unidad de Redentor y la previa redención de la Corredentora. El autor no sólo las resuelve brillantemente, en la última utilizando pensamientos interesantes de Santo Tomás, sino que se vale de ellas para penetrar más hondo en las perspectivas de la Corredención. La síntesis doctrinal así obtenida es plenamente coherente. Su método lo creemos rectísimo. Y, sin duda, ese modo de proceder, objetivo y sereno, hace que este trabajo sea una apreciabilísima contribución a la teología del gran privilegio mariano.—J. A. DE ALDAMA, S. I.

KOCH, ANTÓN, S. J., *Docete. Formación básica del predicador y del conferenciante.* Traducción del Dr. Antonio Sancho.—Edit. Herder, Balmes, 26 (Barcelona, 1952). Vol. I. *Dios.* XXIII-572 p. Vol. II. *Jesucristo,* 530 p. Vol. III. *La Iglesia.* 552 p.

Casi huelga todo comentario o presentación de un libro que tantas alabanzas ha merecido en su edición original y tan buena acogida ha logrado en su traducción castellana

El P. Koch, con esta obra, ha puesto al servicio de los predicadores y conferencistas un verdadero fichero de materiales abundantísimos, seleccionados y puestos en admirable orden. El orador que tome en sus manos este libro resultará, en su predicación, original, por más que todos los materiales los saque de las fuentes y aun del mismo libro; porque el autor no le da un sermón hecho según su particular mentalidad, sino los materiales para que él se lo componga según su temperamento.

Ni se contenta con insinuar las ideas. sino que además indica las fuentes en donde se encontrarán los demás materiales para ilustrar el tema, ampliar los conceptos, redondear las ideas. Lo que en siglos pasados—y aun en nuestro mismo siglo—hicieron las llamadas «Bibliotecas del Predicador» en voluminosos tomos, hoy lo ha mejorado y modernizado el P. Koch.

El tomo I va dedicado a la idea de *Dios.* Todos sus atributos están profusamente estudiados: esencia, poder, bondad, santidad, perfección, etc. Ni se descuidan las obras del poder de Dios: la creación, conservación, providencia... Seríamos muy prolijos si quisiéramos enumerar tan sólo los 93 títulos que sobre Dios se exponen en este tomo.

El tomo II, que tiene por título *El Hombre-Dios,* no se ocupa solamente

de Jesucristo, sino que comienza con el *Hombre,* su creación, formación del cuerpo y creación del alma, libre albedrío, espiritualidad e inmortalidad del alma, semejanza con Dios, estado original, revelación primitiva. Luego pasa a los Angeles con su caída convirtiéndose en demonios y su perseverancia en los ángeles buenos, de donde siguen el tentador y el ángel custodio. Vuelve al hombre para considerar su primer pecado con las consecuencias funestas. Lo cual da paso a la Redención como plan divino y como ejecutado por la Encarnación vida, pasión y muerte de Cristo Jesús. Todo un plan teológico maravillosamente enlazado y documentado. Este tomo abarca 98 temas distintos, todos ellos fecundísimos.

Vol. III. *La Iglesia.* El título es más vasto y más difícilmente sistematizable. No obstante, obtiene cierta unidad y comprende una inmensa variedad de temas: La Iglesia como tal continuación del Reino de Dios y preparación del Reino del cielo; su comparación con la Alianza antigua, y su fundación sobre la piedra del Primado con el Colegio Apostólico, y con la intercesión del Espíritu Santo el día de Pentecostés. Las notas y características de la Iglesia con sus propiedades y perfecciones van exponiéndose y entrelazándose con las figuras de los Santos Padres, Mártires, Confesores, Doctores, Misioneros, Vírgenes, Patronos, etc. Asimismo los miembros jerárquicos de la Iglesia: el Papa, Obispos, Sacerdotes, etc. En una palabra, todo cuanto se puede relacionar con la doctrina sobre la Iglesia, su historia, expansión, finalidad y perfección, todo se encontrará de una manera u otra en los 95 temas que se proponen en este tercer volumen.

Esta obra no merece sino alabanzas. Con justicia se le han adjudicado los títulos—que a primera vista parecerían propagandísticos—de *Summa Theologiae, Biblioteca portátil,* etc. La edición castellana, preparada por el Doctor Sancho (cuyas traducciones de diferentes libros hemos tenido ocasión de encomiar más de una vez) ha adaptado esta obra al público hispano, buscando en nuestra literatura la sección de «fuentes», que el autor, naturalmente, había investigado con preferencia en libros alemanes. Asimismo la bibliografía ha sido muy seleccionada y ajustada a nuestro público, a fin de que fuese asequible a los que han de manejar esta obra.—Francisco de P. Solá, S. J.

Mc. Donald, M. F., *St. Augustine's De Fide rerum quae non videntur: a critical text and translation with introduction and commentary.* A Dissertation.—The Catholic University of America Press (Wáshington, D. C., 1950), XVI-147.

Tesis de verdadera importancia. Conocida es la diversidad de familias en los códices que transmiten la obra agustiniana *De fide rerum quae non videntur,* hasta el punto de que justamente puede hablarse de dos ediciones del tratado. Contra las dudas suscitadas ya por Erasmo, el autor demuestra la autenticidad agustiniana, por examen interno del contenido doctrinal y terminológico. Sigue un estudio minucioso sobre el género literario, el estilo, las cláusulas y citas escriturísticas.

La parte más sustancial del trabajo es, finalmente, la edición crítica del texto agustiniano sobre la base de 26 manuscritos y de las ediciones anteriores. El resultado es coincidente con el de los Maurinos, pero apoyado ahora en más amplia base manuscrita. El comentario histórico y filológico que sigue a continuación del texto, aumenta el valor de este estudio, cuyo método y presentación esmerada están muy a tono con la importancia de su contenido.—José Madoz, S. I.

ATHANASIUS, ST., *The life of Saint Antony*, traslated by R. T. Meyer.—The Newman Press (Westminster, 1950) 153, cms. 13/22, $ 2,50.

La colección *Ancient Christian Writers* de la Universidad Católica de América ofrece en este volumen la *Vida de San Antonio*, por San Atanasio. San Antonio es mirado como el padre del monaquismo. Las continuas referencias de la literatura antigua a su vida y doctrina indican su notable influjo en aquél; pero sobre todo su biografía atanasiana, que es la que ahora se nos da traducida al inglés e ilustrada con notas copiosas bibliográficas y de erudición y en espléndida presentación tipográfica, considerada como el más importante documento del antiguo monaquismo.

Precede un sobrio y oportuno prólogo con resumen de la vida del Santo, fijación del año 317 (primero tras la muerte del Santo) como fecha de composición, afirmación de su autenticidad, antes discutida sin serio motivo por algunos, y otras reflexiones. Atanasio vió en Antonio el ideal del monje y quiso perpetuar la memoria de su ejemplaridad. Pero no es una biografía a la moderna. En su concepción influyó el *encomium* de la literatura griega clásica y quizá las vidas de ciertos filósofos. En todo caso, San Atanasio conscia o inconsciamente inauguró el género de biografía cristiana; su obra alcanzó una estupenda popularidad en la antigüedad y en el medio evo, se tradujo al latín hacia el 370 y acaso por el mismo tiempo al siríaco, y ha inspirado a no pocos artistas. A tiempo vienen ciertas reflexiones sobre hechos diabólicos que en ella se cuentan.

Ha sido un acierto dar esta biografía al pueblo inglés. A su traducción sirve de base el texto griego aún no reemplazado de la célebre edición benedictina de Bernardo de Montfaucon (París, 1698), habida cuenta de varias traducciones modernas en alemán, inglés, francés. Es exacta.—J. SAGÜÉS, S. I.

SANCTI, Doctoris Ecclesiae. ALBERTI MAGNI, Ordinis Fratrum Praedicatorum, *Opera Omnia*. Ad fidem codicum manuscriptorum edenda apparatu critico, notis, prolegomenis, indicibus instruenda curavit Institutum Alberti Magni Coloniense, Bernhardo Geyer praeside.—Tomus XXVIII. *De Bono*. Primum ediderunt Henricus Kühle, Carolus Feckes, Bernhardus Geyer, Wilhelmus Kübel.—In aedibus Aschendorff (Monasterii Westfalorum, 1951) XXXII-332.

Las ediciones críticas de los grandes Doctores escolásticos van superándose cada día en técnica y perfección. Junto a la nueva y esmeradísima edición de Escoto hay que poner ya desde ahora la «edición coloniense» de San Alberto Magno, emprendida por el Instituto del Santo Doctor, que preside el profesor Bernardo Geyer.

El plan completo de la nueva edición abarca 40 volúmenes, de los cuales siete al menos contienen tratados hasta ahora inéditos.

El presente volumen, primero publicado, pero que será en la colección el tomo XXVIII, nos transmite una interesante obra de San Alberto Magno, titulada *De Bono*, de cuyo texto se conocían desde 1933 las cuatro primeras cuestiones, editadas en el *Florilegio Patrístico* de Bonn. La obra forma parte de una *Summa de creaturis*, aunque este título general no da ni en la realidad ni en la mente del Santo una unidad perfecta de conjunto. En la serie de seis grupos de cuestiones distintas, que integrarían esta *Summa*, el tratado *De Bono* es el último. De los otros cinco sólo se conocían hasta ahora los *De quatuor coaequevis* y *De homine;* los demás se editarán por primera vez en el tomo XXVI de la presente edición. La obra es realmente un amplio tratado de virtudes cardinales, con una introducción sobre el bien en general.

La obra se nos ofrece con las mejores garantías de una edición crítica moderna. Los editores son varios, uno para cada uno de los cinco tratados

que forman la obra de San Alberto. Los prolegómenos, firmados por Geyer, dan cuenta sobria y doctamente de las particularidades del libro y de la edición, afirmando con buen criterio el propósito de no entrar en cuestiones disputadas, que cambian con las fluctuaciones de la investigación, mientras que la edición ha de tener un sentido más duradero.

El método utilizado en el aparato crtico, que evita una minuciosidad extrema dando lo esencial para la reconstrucción del texto, lo creemos muy acertado para este género de ediciones. Y lo mismo diríamos en general de la verificación de citas, hecha también con un criterio intermedio y muy juicioso. Sólo que hubiera sido interesante anotar en particular la utilización del Canciller Felipe por parte de San Alberto, y no reducirla a aquellos casos en que el texto del Canciller es necesario para reconstruir o para entender el del Doctor dominico.

De especialísimo interés para la historia de la teología es el uso que éste hace de la Etica de Aristóteles, que queda bien iluminado en la edición.

Terminamos alabando sin reservas la presentación tipográfica de ésta, en el texto, en las notas y en los índices. La exactitud de éstos es la misma a que de antiguo nos tiene acostumbrados la ciencia alemana.—J. A. DE ALDAMA, S. I.

GUALTERI CANCELLARII et BARTH. DE BONONIA, O. F. M., *Quaestiones ineditae de Assumptione B. V. Mariae.*—Ed. 2.ª aucta et emendata, quam curavit H. Weisweiler, S. I. (Opuscula et Textus, series scholastica, fasc. IX). Verlag Aschendorff (Münster/Westfalen, 1951), 85.

La oportunidad del momento ha servido para hacer una nueva edición de estas *Quaestiones*, editadas antes por el P. Deneffe. El nuevo editor ha tenido en cuenta no sólo en la introducción, sino también en las notas, el progreso teológico de los últimos años. El principal valor de las *Quaestiones* está en ser las más antiguas que se conocen sobre el tema, y darnos el pensamiento de la Universidad de París sobre el mismo en los años críticos de 1246 a 1276. Indudablemente estamos bajo el influjo prevalente del Ps. Agustín; y, sin duda, bajo ese influjo se obtiene el progreso real de Bartolomé de Bolonia.—J. A. DE ALDAMA, S. I.

GRILLMEIER, A.-BACHT, H., S. J., *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart.* I. *Der Glaube von Chalkedon.*—Echter Verlag (Würzburg, 1951) 23 × 15,50 cms., XVI-768.

El XV Centenario del Concilio de Calcedonia ha dado ocasión a una superabundancia de literatura histórica y teológica sobre tan importante fecha religiosa y sobre múltiples temas ligados con ella. Posiblemente no ha surgido contribución ninguna tan importante como la dirigida por los profesores jesuítas, PP. Grillmeier y Bacht. Más de cincuenta sabios colaboran en ella. Aún está en curso de publicación, pues sólo ha aparecido el primero de los tres volúmenes proyectados. En ellos se quiere recoger la herencia de Calcedonia, que aún llega hasta nosotros. La intención no ha sido agotar, ni aun resolver todos los problemas, que giran alrededor del Concilio. Mucho más modestamente los trabajos pretenden contribuir a la solución de aquellos problemas que son de mayor actualidad para el momento presente. Este primer volumen se consagra a las cuestiones dogmáticas. Naturalmente, con ellas están enlazados muchos problemas de historia y de política eclesiástica. Pero estos problemas se reservan para ser tratados más ampliamente en el tomo II. El III se ocupará del papel, que el Dogma de Calcedonia juega en la Teología moderna, tanto católica como no católica.

El primer volumen lleva por título general: «La fe de Calcedonia» y está dividido en cuatro partes: 1) la Historia dogmática anterior al Concilio; 2) marco histórico del Concilio; 3) el Dogma de Calcedonia; 4) la lucha teológica en torno al mismo. Quince trabajos o ensayos, de diferente extensión y de muy diversa importancia, llenan las 768 páginas del magnífico tomo. Siete están redactados en alemán y ocho en francés. Empieza el P. Aloys Grillmeier, S. I., con una detenidísima exposición histórico-dogmática de más de 200 páginas, la más extensa con mucho de todo el volumen. Aprovechando aun los materiales más recientes y con un prurito casi enojoso de citas, estudia Grillmeier la preparación teológica y literaria de la fórmula cristológica de Calcedonia. No se contenta con empezar sus investigaciones a partir de Efeso. Eso sería suficiente, a su juicio, desde el punto de vista de la política eclesiástica; pero para profundizar en la historia dogmática opina que ha de comenzarse con el pensamiento helenístico de Justino, Clemente de Alejandría y Orígenes y descender luego (pasando por el Arrianismo y Apolinarismo, con sus influencias estoicas) hasta Efeso y Calcedonia. Resulta así una monografía importantísima, pero quizá desproporcionada e innecesaria para la perfecta inteligencia del momento Calcedonense. Relación tan sólo indirecta con Calcedonia tiene el trabajo del P. Henri de Riedmatten, O. P., cuyo intento es reconstruir críticamente los fragmentos de Apolinar de Laodicea, transmitidos por el *Eranistes* de Teodoreto. Se basa principalísimamente en el texto de Clarke en la Biblioteca Bodleiana. El ensayo del P. Tomás Camelot, O. P., desarrolla más ampliamente una parte del amplísimo tema que había ocupado la exposición de Grillmeier. Camelot reconstruye la curva ideológica, que va de Nestorio a Eutiques. Pero antes examina los gérmenes de la Escuela Antioquena, tal como aparecen en Teodoro de Mopsuescia.

Aunque el tema histórico se reserva, como hemos dicho, al siguiente volumen, con todo en éste cuatro trabajos nos informan sobre el carácter ecuménico de Calcedonia (Monald Goemans, O. F. M.), sobre la Basílica de Santa Eufemia, donde se celebró el Concilio (Alfons M. Schneider) y sobre dos importantes personajes que intervinieron en él: Santa Pulqueria (Paul Goubert, S. I.) y San León Magno (Hugo Rahner, S. I.). A las conclusiones dogmáticas de Calcedonia se consagran tan sólo dos artículos. El P. Paul Galtier, S. I., ilumina la aparente contradicción entre el pensamiento de San Cirilo de Alejandría, que (contra Nestorio) insistía en la unidad de la Persona de Cristo y la doctrina de San León, que (contra Eutiques) subrayaba la distinción de Naturalezas. Es de un interés apasionante ver la controversia y la perplejidad de los Padres de Calcedonia hasta penetrar en el pleno sentido de las diversas formulaciones. El P. Ignacio Ortiz de Urbina, S. I., examina el símbolo calcedonense, cuyo texto no ofrece hoy dificultad después de los trabajos de E. Schwartz, estudia cómo nació y quién es su autor y puntualiza su exacto sentido dogmático.

La parte más extensa del volumen y seguramente la más interesante y, en varios sentidos, la más nueva es la última que se dedica a la lucha teológica contra Calcedonia, que empezó inmediatamente después del Concilio y que había de prolongarse largas centurias. Los continuos progresos en el descubrimiento y publicación de las fuentes orientales ofrecen hoy nuevas posibilidades al estudio y valoración de diversos temas de la Historia de los Dogmas. Si no definitivamente todavía, al menos en determinados puntos hay que reformar posiciones y juicios anteriores. La oposición a las definiciones calcedonenses no vino de los círculos nestorianos, sino principalmente de la región opuesta y desencadenó una grave crisis monofisita que vino a separar para siempre de la Iglesia a diversos pueblos del Oriente cristiano. Monseñor José Lebon estudia detenidamente el Monofisitismo sirio, doctrina oficial de la Iglesia Jacobita, que cuajó teológicamente en los libros de Severo, patriarca de Antioquía. En esos libros y en los de Timoteo de Alejandría y Filoxeno

de Mabboug encuentra Lebon las fuentes más fecundas de los orígenes monofisitas. El P. Paul Moutarde, S. I., se ocupa de los textos históricos de la misma secta que en siríaco tratan del Concilio. Ninguno de tales historiadores y cronistas consultaron directamente las Actas de Calcedonia, y no tiene otro valor que el de reflejar las ideas de los teólogos de la secta. La Iglesia persa no estuvo representada ni en Efeso ni en Calcedonia a causa de la persecución que sufría por aquellos tiempos. Pero, naturalmente, también ella estaba interesada en los problemas cristológicos, que por desgracia enfocó desde un punto de vista nestoriano. Esto es lo que examina el P. Wilhelm de Vries, S. I., que se detiene muy especialmente en las tendencias rígidamente nestorianas de Babai el Magno y en su fórmula: «dos naturalezas, dos hipóstasis, un πρόσωπον ». De gran interés y novedad es el trabajo de Charles Moeller sobre el Calcedonismo y Neo-Calcedonismo orientales desde el 451 hasta fines del siglo VI. Mientras el Calcedonismo estricto insistía en el inciso «salva proprietate utriusque substantiae», el Neo-Calcedonismo se fijaba más y ampliaba todo lo posible el otro inciso de la fórmula: «cum alterius communicatione». Así se llegó a esclarecer y explicitar más el lazo esencial entre la Persona divina y la Naturaleza humana asumida. A través de los mismos siglos V y VI, Marcel Richard hace historia rápida del nacimiento del argumento patrístico en las polémicas dogmáticas y estudia particularmente los florilegios difisitas. El último ensayo es del profesor Georg Graf, que pasa veloz revista a la literatura árabe cristiana (historiadores y teólogos), señalando primero los partidarios y luego los enemigos de Calcedonia.

El volumen, que empieza con todos los requisitos de una obra científica (prólogo, introducción, siglas y abreviaturas bibliográficas e índices), se termina bruscamente, sin referencias ni elencos algunos. Aunque seguramente se reservan estos índices ideológico y onomástico para el último volumen, lo mismo que un catálogo general de fuentes y literatura aprovechada.—J. M. Granero, S. I.

Carro, Venancio D., O. P., *La Teología y los teólogos-juristas españoles ante la Conquista de América*. 2.ª edic. (Biblioteca de Teólogos españoles, dirigida por los Dominicos de las Provincias de España, vol. XVIII).—Apart. 17 Salamanca, 1951) XIV-710, 24,5 × 17,5 cms.

El presente libro es de un teólogo, y contiene una exposición que a la vez es apología de la doctrina de la esclarecida y españolísima Orden de Santo Domingo en varias materias teológico-jurídicas que tuvieron que ver con los títulos y la justificación de la conquista de América por los españoles.

Con razón comienza el autor por retraerse al nacimiento de la Escolástica, y de entre la baraúnda de ideas y principios no del todo esclarecidos en el siglo XII, expone los puntos capitales establecidos en la doctrina de Santo Tomás de Aquino y su supervivencia hasta el siglo XV, época de los grandes descubrimientos geográficos (capítulos II y III). Pasa luego a tratar de los teólogos dominicos Francisco de Vitoria y Domingo de Soto, con otros que siguieron su escuela, y expone, siguiendo las célebres Relecciones de Indias de Vitoria, primero los títulos falsos, después los verdaderos del dominio español en Indias (capítulos IV al VIII) y termina con un capítulo dedicado a la controversia Las Casas-Sepúlveda, donde describe la personalidad y la doctrina de ambos.

En cuanto al fondo de la doctrina nada tengo que oponer, pues se hizo muy a los principios general en los pensadores cristianos. No sé si en cuanto al método todos tendrán la misma uniformidad, ni si se adaptará al gusto del paladar moderno. El autor es más teólogo que historiador. Desde luego, en la exposición de los sistemas opuestos al suyo el adversario es siempre

adversario, y se vierten contra él prevenciones y veneno, poco conformes al gusto histórico que prefiere gozar en todo su valor de la integridad y fuerza de los diversos sistemas, todos ellos católicos, sin perjuicio de que la razón se incline al más verdadero o probable.

Esto, sobre todo, es patente en el punto principal de la lucha ideológica entre teólogos y misioneros, y conquistadores o encomenderos. El hecho fundamental del derecho de España a la conquista de América era de sentido común y estaba en la conciencia de todos; y poco hacía al sentir popular que el título de dominio fuera no la idolatría o los sacrificios humanos en razón de que eran *pecado*, sino en cuanto encerraban *injuria* contra la Iglesia y contra la Humanidad. Algunos misioneros también exageraron los títulos falsos de Vitoria, hasta negar o poner en duda la legitimidad de la conquista y subsiguiente dominio. En una palabra, hubiera sido preferible una narración más histórica en que se expusiesen al vivo la realidad y las alegaciones de los dos bandos, sin mirar a los conquistadores, recios y llenos de heroísmo, con el desdén de adversarios que se sabe están en el error. En el fondo todos venían a decir lo mismo en los puntos fundamentales, y el mérito principal de la teología fué aquilatar y precisar los conceptos. La apología de Las Casas, a pesar de los esfuerzos laudables del autor, no sé si convencerá a todos, sobre todo en cuanto a exageraciones numéricas, y generalizaciones en demasía, como pasar de las tropelías de los rudos soldados, a que todas las conquistas fueron injustas, y todos los encomenderos tiranos, como muchas veces se lee en los escritos del de Chiapa.

Tampoco creo que todos admitan frases tan confiadas como que fuese «Domingo Báñez el teólogo más agudo y profundo de nuestro Siglo de Oro» (página 312); o dar como cierta la ida de Las Casas al Perú, y de que allí fué bien recibido (pág. 584), cosa que hoy nadie admite; lo mismo otra afirmación sobre que la Orden de Predicadores fundó en Indias «ocho Universidades, la mayor parte de las que existieron» (pág. 89), pues solamente la Compañía de Jesús en la América del Sur tuvo siete, algunas tan célebres como Charcas y Córdoba de Tucumán, y esto sin contar las Antillas, Méjico, Centroamérica y Filipinas.—F. Mateos, S. I.

Broderich, John, S. J., *The holy See and the Irish Movement fort the Repeal of the Union with England*, 1829-1847 (Analecta Gregoriana, vol. IV, ser. Fac. Hist. Eccles., sec. B, n. 9).—Pontificia Università Gregoriana, Piazza della Pilotta, 4 (Romae, 1951) XXVII-237.

La presente obra es fundamental para el conocimiento de la historia eclesiástica de Irlanda en la primera mitad del siglo XIX. Por otra parte está basada en las fuentes originales de Dublín, Londres y Roma, con lo cual se presenta como el mejor estudio hecho sobre el movimiento de repulsa de la unión con Inglaterra, que fué el primer paso para el movimiento de independencia que ha caracterizado a la Irlanda católica desde entonces hasta nuestros días.

El autor expone como punto de partida la situación de los católicos en tiempo de las leyes penales que gravaban sobre ellos y la lucha que siguió desde 1800 hasta llegar a la emancipación obtenida en 1829. A partir de este momento se inicia el movimiento de revocación de la unión con Inglaterra. Descríbese la actuación del héroe del catolicismo irlandés e inglés, Daniel O'Connell, la posición tomada por el episcopado y por la jerarquía católica en general y al mismo tiempo la actitud del Gobierno. Sigue luego el relato fundamental de la actitud tomada por la Santa Sede y los pasos que se fueron dando por los Papas Pío VIII y, sobre todo, Gregorio XVI en el nombramiento de los Obispos, sobre la actitud de los eclesiásticos en la política y sobre el movimiento general de independencia. De gran importancia es el

capítulo IV, donde se describe el movimiento de repulsa de la unión con Inglaterra entre los años 1838 y 1844; la enérgica actuación de O'Connell; los discursos de algunos insignes prelados, particularmente de Mac Hale; intensas campañas en favor del movimiento; apoyo decidido de los eclesiásticos; intensificación creciente; grandes discusiones en el Parlamento inglés, y otros discursos de prelados y demás dirigentes. Lucha dramática de O'Connell hasta su encarcelamiento y liberación, seguida de un Te Deum y del indescriptible entusiasmo de los católicos irlandeses.

No menos interesante es el capítulo V, donde se presentan las dificultades que se levantaron contra el movimiento irlandés, sobre todo de parte de Metternich, el cual intentó prevenir a Roma contra él y obligarla a separar del mismo a los eclesiásticos. En el mismo sentido trabajaba el Gobierno inglés. Todo esto produjo en Gregorio XVI y su Secretario, Cardenal Lambruschini, grandísima preocupación, que se manifestó en algunas disposiciones poco favorables a O'Connell y al movimiento de repulsa, a las que siguieron enérgicas réplicas del episcopado irlandés, con el consiguiente peligro de un cisma en Irlanda.

De grande importancia fué sobre todo la carta de la Propaganda del 15 de octubre de 1844 al Arzobispo Crolly, que da ocasión a diversas réplicas y varias reacciones. En el capítulo VI, y último, se exponen las consecuencias de esta carta en el movimiento contra la unión, que fué más bien decayendo, sobre todo a la muerte O'Connell. En general se examinan y ponderan los documentos pontificios relativos a este movimiento.—BENARDINO LLORCA, S. I.

PIRRI, PIETRO, S. J., *Pío IX e Vittorio Emanuele II dal loro carteggio privato. La questione Romana:* 1856-1864 (Miscellanea Historiae Pontificiae, vols. XVI-XVII). — Pontificia Università Gregoriana (Roma, 1951) XVI-599; XII-332.

El incansable investigador P. Pedro Pirri, S. J., se ha propuesto estudiar de un modo especial la fecunda actuación de Pío IX. En la misma colección «Miscellanea Historiae Pontificiae», vol. VIII, había publicado la primera parte de su estudio, que abarca los años 1848-1856, y se caracterizaba por el empeño de los políticos italianos por la laicización del Estado. Ahora, pues, continuando sus investigaciones, basadas en la correspondencia epistolar del rey Victorio Manuel II y el Papa Pío IX, nos ofrece el examen de las cartas correspondientes a los años 1856-1864, bajo el tema predominante entonces, de la cuestión romana.

El nuevo trabajo del P. Pirri consta de dos partes, reproducidas en los dos volúmenes XVI y XVII de la colección. En la parte I, se hace un amplio estudio y exposición histórica sobre el desarrollo de Italia durante estos ocho años. En la parte II, se reproduce el texto de los documentos o cartas, entre los que se hacen resaltar en tipos mayores los documentos de Pío IX. Nótese también que entre los documentos o cartas dirigidas al Papa no solamente se incluyen los de Victorio Manuel II y los dirigidos a él, sino también muchos de Napolón III y del emperador Francisco José de Austria, y los dirigidos a ellos por Pío IX.

La obra es verdaderamente fundamental, y desde ahora en adelante se hace imprescindible a quien desee conocer a fondo el desarrollo de la cuestión romana a través del laberinto de acontecimientos históricos, de planes e intenciones más o menos tortuosas, de los hombres más influyentes del tiempo. Esto se refiere, tanto al vol. XVII, en el que se contienen los documentos, como al vol. XVI, que comprende el estudio del P. Pirri. Colócase el autor en el año 1856, en que se reanudan las relacione sentre Turín y Roma. Luego sigue el desarrollo ulterior, en que Camilo Cavour, con su decisión y falta de escrúpulos, sigue trabajando sin cesar por la unidad italiana. Napoleón III,

que podía ser su mayor adversario, defendía el plan de una Italia confederada, cuya cabeza debía ser el Papa. Después de la guerra de Crimea de 1856, en la que toman parte Austria, Napoleón y el Piamonte, aparecen ya los primeros síntomas de guerra con Austria, que por fin estalló en 1859. En ella luchó la nueva Italia o el Piamonte al lado de Napoleón III contra Austria, mientras el Papa permaneció neutral. Esto no obstante, el resultado fué la pérdida de las Legaciones. En la paz de Villafranca parecieron triunfar las ideas de Napoleón de una Italia confederada.

Sin embargo, entonces precisamente comienza el despojo. Una tras otra fueron cayendo en poder del Piamonte y de Victorio Manuel II la Toscana, Parma y otros territorios. Entre tanto Garibaldi se apoderaba de Nápoles y caían asimismo las Marcas. El 17 de marzo de 1861 Victorio Manuel se proclamaba rey de Italia. Desde entonces su política, llevada siempre adelante por Cavour, fué la de atraerse a Napoleón a su idea de la unidad italiana, o al menos que le dejara las manos libres. Sólo faltaban a la unidad italiana los Estados Pontificios. Por fin se consiguió de Napoleón que retiraría sus tropas de Roma, lo que indicaba su consentimiento con los planes de Victorio Manuel II y de Cavour. En esta situación termina el estudio del P. Pirri, con la significativa oferta inglesa de Malta, hecha al Papa como lugar de refugio. Todo el trabajo está realizado con la mayor objetividad y abundancia de documentción, como se confirma en los documentos del vol. XVII.—Bernardino Llorca, S. I.

Ruiz Bueno, Daniel, *Actas de los Mártires*. Texto bilingüe. Introducciones, notas y versión española por ...—B. A. C. (Madrid, 1951) 1185.

Asegura el autor que quiere hacer obra de edificación. Y en verdad que lo ha conseguido plenamente. Pocos escritos contienen una espiritualidad más vital y rica y producen una impresión tan honda como las relaciones de los mártires que con tan exquisita diligencia, exactitud y fidelidad, ha reunido en este precioso volumen don Daniel Ruiz Bueno.

Sigue en general las ediciones de Dom Ruinart y Lecrecq. Se sabe que sobre todo Ruinart incluyó muchas actas falsas. Ruiz Bueno dice que excluye todas las pías leyendas, aunque reconoce que tiende a cierta benignidad. En las introducciones particulares que preceden a cada uno de los martirios explica el grado de autenticidad de cada una de las actas que publica. Pero no lo hace siempre, y lo deja de hacer generalmente cuando se trata de documentos de menos valor y aun de casi ninguna fe, que es cuando era más necesario precisar el grado de seguridad que ofrece el relato en cuestión. En estas mismas introducciones muestra más erudición que claridad. Involucra a veces muchos testimonos ajenos con una amplia sinopsis del martirio—que creemos no era necesario, al menos con esa amplitud—, quedando demasiado oscura la línea general del pensamiento. Con todo, muestra un conocimiento nada común de las más varias cuestiones y, sobre todo, un juicio muy equilibrado y sano, que preside la composición de la obra y el juicio de todos los problemas y que da un valor muy grande a sus apreciaciones.

Creemos que debía haber excluído, sobre todo de la época de Diocleciano, bastantes de las relaciones que incluye, que apenas pueden ofrecer garantía ninguna de autenticidad. Creemos también que hubiera sido muy útil el haber indicado al principio de cada texto particular de cada uno de los martirios la cita exacta de donde lo toma. Nos hubiera también gustado a nosotros que hubiera puesto junto al nombre del santo el sitio y fecha del martirio—lo hace sólo cuando lo dice el título mismo del documento—y aun la fecha en que se conmemora su memoria en el martirologio romano.

La introducción general ofrece una visión muy exacta y precisa de los diversos problemas relacionados con el martirio. Se impone, como siempre, el

conocimiento amplio y el buen juicio del autor. Hay partes, como la cuestión del número de mártires, que en vano se buscará en otras partes y que tienen particular valor.

En resumen: una obra de excepcional utilidad, no sólo para el teólogo y el historiador, pero aun para el simple fiel, que podrá acercarse en adelante gracias al meritorio trabajo de Ruiz Bueno, a una de las fuentes más puras de la espiritualidad, que hasta el presente le era prácticamente inaccesible.—IGNACIO IPARRAGUIRRE, S. I.

MÉNARD, PIERRE, D. D. C., *L'Exemption des séminaires de la juridiction paroissiale*.—Edit. de l'Université Catholique (Ottawa, 1951) 192.

Se trata de una tesis doctoral en la Facultad de Derecho canónico en la Universidad canadiense de Ottawa. Sin especial originalidad, tiene el mérito de exponer clara y ordenadamente lo que se refiere a la materia del título, en una monografía que tiene dos partes: una histórica, muy breve; otra jurídica, más extensa.

Los seminarios son institución tridentina, que hasta la promulgación del Código canónico estuvo en principio sometida a la jurisdicción del párroco territorial. Sin embargo, por vía de privilegio fueron sustraídos bastantes seminarios a la jurisdicción de los párrocos. Ménard va examinando uno por uno los casos, fijándose en el sujeto, objeto y motivos de la exención, que preparan la legislación actual, no sin alguna resistencia a veces (Coimbra, Setina, Luca) por parte de los párrocos, que veían en ello una violación de sus derechos.

El comentario jurídico se concentra en el c. 1368 que establece como ley general la exención de los seminarios de la jurisdicción parroquial. Examinada la noción de exención en general, y respecto de la jurisdicción parroquial en particular, establece el autor la exención en principio de los seminarios tanto personal como local, limitada, sin embargo, en dos puntos, el del matrimonio y el de la confirmación. Con Coronata estima Ménard contra Vermeersch, Cappello y Onclin, que por lo demás el párroco no puede ejercer válidamente su ministerio en el seminario, según la letra del canon: «Exemptum a iurisdictione paroeciali seminarium esto.»

Sujeto de la exención son todos los seminarios, sean dirigidos por sacerdotes seculares o por religiosos, mayores y menores, colegios de Roma donde se preparan seminaristas y clérigos extraños para el sacerdocio (pero no los colegios que albergan a sacerdotes que preparan sus grados académicos), muchos seminarios mixtos, etc. Las escuelas preparatorias de los religiosos no son exentas por este título. En cuanto a los moradores del seminario que gozan de la exención, es cierto que no tienen que tener allí necesariamente su domicilio o cuasidomicilio para gozarla; ni siquiera exige Ménard con otros, contra Blat y Regatillo, que los vagos y peregrinos tengan necesidad de pasar un día en el seminario, para ser súbditos de su rector; les basta la conmoración actual.

En cuanto al objeto de la exención, el rector del seminario puede bautizar, pero no confirmar; administrar la Sagrada Comunión y el Santo Viático privada y públicamente; dar la extremaunción, pero no asistir al matrimonio. En cuanto a la penitencia, las múltiples razones con que sigue sosteniendo el P. Cappello que el rector del seminario no tiene jurisdicción ordinaria para oír confesiones no convencen, y con razón, a Ménard, que admite con la mayoría de los autores semejante jurisdicción, aunque el derecho le limite fuertemente su uso. Otras aplicaciones del privilegio de exención, con el consiguiente poder del rector, son las que se refieren a los sacramentos, sepultura eclesiástica y dispensa de los tiempos sagrados, y con ellos termina la tesis del Dr. Ménard.

Sencillo era el tema y sencillo y sumamente claro es su desarrollo. No hay discusiones a fondo, sino que, en los casos de pareceres divergentes, se refieren las diversas opiniones a base de dos o tres autores contemporáneos por cada bando, y con ecuanimidad y buen juicio se pronuncia el autor por una de las partes, sin grandes pruebas de investigación personal. Onclin, Vermeersch, Ciprotti, en sendos artículos sobre el tema, y los comentaristas contemporáneos del Código más conocidos son su fuente más ordinaria de información. Entre ellos encontramos con grata sorpresa, por cuanto estamos acostumbrados a silencios casi sistemáticos, en repetidas ocasiones el nombre benemérito del P. F. Regatillo.—M. Z.

VIDA RELIGIOSA: *La nueva disciplina canónica sobre las monjas* (Madrid, 1951) 200.

Los beneméritos redactores de «Vida Religiosa», tan diligentes en suministrar a las Familias religiosas los Documentos de la Santa Sede, oportunamente ilustrados o comentados en las diversas secciones de la Revista, han tenido la feliz idea de publicar un Aparte del número de marzo-abril de 1951, dedicado exclusivamente a la Constitución *Sponsa Christi* y a los Documentos complementarios.

Tras una carta gratulatoria del Rvmo. P. Larraona, C. M. F., Secretario de la S. C. de Religiosos, que viene a ser la introducción al tomo, sigue un trabajo luminoso del Excmo. Sr. Nuncio de S. S. en España, en el que se ensalza doctrinal e históricamente la virginidad y se orienta sobre el sentido verdadero de los Documentos pontificios: no reforma, sino infusión de nuevo aliento, exaltación del trabajo manual, insinuación del sistema federativo, intensificación del celo apostólico.

Siguen en segundo lugar los documentos mismos; la mencionada Constitución apostólica, los *Estatutos generales de las Monjas*, la *Instrucción de la S. C. de Religiosos* para llevar a la práctica la Constitución *Sponsa Christi* y la *Carta a los Nuncios Apostólicos* de la Secretaría de esta misma S. Congregación. Unos epígrafes oportunos de la Redacción contribuyen para darse mejor cuenta del contenido de estos documentos.

En la tercera sección vienen los artículos de los redactores, que comentan todos los puntos principales de la nueva disciplina canónica sobre las Monjas. Unos son más históricos, como el introductorio del P. Martínez de Antoñana que nos presenta una ojeada de conjunto; otros más canónicos, como los de los PP. Escudero, Valera, Antoñana y Díaz sobre *Monjas y Hermanas, Clausura papal, Federación de monasterios* y *Estatutos de las Federaciones* respectivamente; otros tienen un rico contenido ascético, bien combinado con el histórico y jurídico, como los de los PP. Torre: *Vida contemplativa y apostolado*; Gutiérrez: *El Asistente religioso*; Excmo. Sr. Tabera: *El trabajo monástico*, y Mesa: *Sugerencias prácticas sobre el trabajo monástico*. El número termina con una *Estadística de las Monjas en España*.

Como se ve, todos los puntos de mayor dificultad a juicio de la S. Congregación, han tenido un comentario en esta obra, y por cierto muy claro y ordenado, a cargo de un especialista de competencia reconocida

No nos queda sino felicitar a «Vida Religiosa» y recomendar vivamente a los Religiosos y a los sacerdotes que han de explicar los Documentos pontificios en los Monasterios de Monjas, que se informen atentamente en este comentario que nos han regalado los PP. Claretianos.

Un pequeñísimo reparo-insinuación: dice el P. Escudero (pág. 73) que los votos solemnes constituyen la nota más esencial de la distinción entre Monjas y Hermanas. Bien sabido es que entre nosotros el vulgo llama Monjas a todas las religiosas, y que muchísimas religiosas de votos simples no se llaman Hermanas cuando son de coro. Esa nomenclatura, pues, demasiado calcada

en el texto del Derecho canónico, habría de modificarse, acomodándola al uso nuestro. Y ojalá que alguien encuentre los vocablos suficientes para que hablemos con exactitud reservando el nombre de Monjas a las auténticas *Moniales*, y dando con el nombre que contradistinga de ellas a las *Sorores* del Código, que entre nosotros se subdividen en Madres y Hermanas.—M. Z.

Toni Ruiz, T., *Los Institutos seculares*. Estudios y documentos.—Editorial Hechos y Dichos (Zaragoza, 1952) 98.

El P. Toni ha reunido en este opúsculo los Puntos de estudio que sobre los Institutos seculares publicó en varios números de «Hechos y Dichos» a lo largo del año 1951. Los edita de nuevo a requerimiento de muchos suscritores o no suscritores de aquella revista, con ligeras modificaciones en el orden y algún esclarecimiento mayor de las ideas acá y allá, pero sin cambios sustanciales.

Son cinco capítulos, en los que va exponiendo el nacimiento, constitución y peculiaridades de los Institutos seculares. Estas peculiaridades las considera estudiándolas primero en sí mismas (dificultades particulares y su solución, diversas clases), luego en comparación con la Acción Católica y con los Institutos religiosos. Siguen en apéndice tres documentos pontificios relacionados con el tema, entre ellos el discurso a los Religiosos del 8 de diciembre de 1950. En cambo, omite, no sabemos por qué, la Instrucción de la Sgda. Congregación de Religiosos de 19 de marzo de 1948 *Cum Sanctissimus*, más relacionada con los Institutos seculares que aquel discurso, y verdadero documento pontificio, aunque no del Papa inmediatamente.

Es una exposición clara, que se inspira muy de cerca en los documentos pontificios y en algunos artículos de Revistas. Acaso hubiera convenido que hubiese ideado más por su cuenta el plan, que lo hubiese desarrollado con mayor nitidez de líneas. A no ser que cierta falta de organización y cohesión que echamos de menos se deba al origen del opúsculo, siendo entonces de sentir que el P. Toni no haya elaborado los artículos de una revista informativa en un cuerpo más organizado, como parece requerirlo un libro.

Acaso no queda el lector al acabar la lectura con una idea bien precisa de lo que son los Institutos seculares en la Iglesia. El capítulo IV, en que se los compara con la Acción Católica no contribuye a ello, sino más bien al revés; y en el V hubiéramos deseado que se estableciese su cotejo no sólo con los Institutos religiosos, sino también con las Pías Sociedades sin votos, o mejor dicho, con las Sociedades de vida común que tienen más relación con ellos.

Ciertas frases de los documentos pontificios que pueden llamar a engaño a lectores menos avisados, no se aclaran en el opúsculo, sino que, al revés, por una traducción inexacta, quedan aún más oscuras. Así, por ejemplo, expresa que la Santa Sede «quiso equiparar casi por completo el estado canónico de perfección a las Sociedades de vida común...» (pág. 18), como dando a entender que éstas no están en estado canónico de perfección. Y naturalmente habrá de entender el lector que menos lo estarán los Institutos seculares. Lo mismo se desprendería, v. gr., de lo que dice al final de la pág. 56, esta vez por falta de interpretación del texto pontificio, si no subsanara el defecto algo más abajo con palabras del P. Larraona. No todos aprobarán la distinción entre estado jurídico y canónico (pág. 23), ni admitirán que la profesión de los consejos evangélicos en los Institutos seculares no va prevalentemente ni a la vida activa, ni a la contemplativa, ni a la mixta (pág. 24); a los *votos* públicos de los religiosos se contraponen las *promesas juradas* de los miembros de los Institutos seculares (pág. 25), pero también en éstos se pueden emitir votos; resulta oscuro lo que se dice en la pág. 47 sobre los Institutos seculares, como dando a entender que son Pías Uniones laicales al

estilo de las que se rigen por las normas de la III parte del libro II del Código canónico; varias consideraciones sobre la relación que existe entre la Acción Católica y los Institutos seculares (v. gr., págs. 49 y 51) valen lo mismo para los Institutos religiosos.

No queremos rebajar con estas advertencias el mérito del opúsculo, que es notable y sabrán reconocer los seglares con vocación a los estados de perfección y los profesantes de estos estados. Es una de las primeras monografías sobre esta materia, que está escrita con cariño y competencia. Queremos destacar en ella, como detalle que agradecerán los interesados y debe servir a los críticos superficiales para ser más cautos en los juicios, la justicia que hace (págs. 31 32) al secreto y reserva que razonablemente guardan con frecuencia estos Institutos sobre organización interna, régimen y afiliación de miembros.—M. Zalba, S. I.

Miguélez, Lorenzo, Pbro.; Alonso, Sabino, O. P.; Cabreros de Anta, Marcelino, C. M. F., *Código de Derecho Canónico y legislación complementaria.* Texto latino y versión castellana, con jurisprudencia y comentarios, 4.ª edic.—B. A. C., La Editorial Católica, S. A. (Madrid, 1951) XLVIII-1068.

Gran aceptación ha tenido esta versión castellana y comentario en notas del Código de Derecho Canónico, patrocinada por la Universidad Pontificia de Salamanca. En las sucesivas ediciones la innovación mayor fué la que introdujo la 2.ª edición, al incorporar a la obra en texto bilingüe los documentos pontificios referentes a la tramitación de causas matrimoniales. Esta 4.ª edición ya confiesan los comentadores que sustancialmente es reproducción de la tercera. No nos resta sino desearles que puedan ver una serie larga de ediciones de una obra de tan reconocida utilidad.—M. Q.

Riquet, Michel, S. I., *Castración. Estudio histórico moral.* Trad. del original francés por Antonio Sancho, Pbro.—Edic. Studium de Cultura (Madrid, Buenos Aires, 1951) 71.

De gran actualidad y provecho para médicos y moralistas es este opúsculo debido al P. Riquet, el famoso predicador de la Cuaresma de Nôtre-Dame de París, y tan conocedor de la vida de los campos de concentración. En él se trasluce el bajo concepto de la castración que se tenía, ya en el paganismo, y cómo se opuso a ella desde el principio la Iglesia, admitiéndola sólo como medio terapéutico para ciertas enfermedades. Es falso que la Iglesia aprobase su uso para la obtención de los famosos cantores en las iglesias y en especial en la Capilla Sixtina. La Iglesia sólo aprovechaba los castrados por un accidente o una intervención médica justificada a la sazón bastante frecuente. Cierto hubo moralistas laxos que sostenían que los padres podían legítimamente castrar a sus hijos, con el fin de asegurarles una voz más suave; pero la corriente segura de los teólogos no fué por aquí. Clemente XIV condenó, bajo pena de muerte, la castración eufónica de los niños y León XIII cerró definitivamente a los eunucos la puerta de la Capilla Sixtina. Al final del libro viene un estudio de los efectos psicofísicos de la castración y una síntesis de las reglas morales que se imponen en est materia.—M. Q.

Portes, L.; Tiberghien, P.; Fontaine, R.; Monsaingeon, A., *El aborto.* Trad. del original francés, por A. de Miguel.—Edic. Studium de Cultura (Madrid, Buenos Aires, 1951) 109.

Cuatro disertaciones sobre el aborto, tres de las cuales son de doctores seglares en Medicina, y una del canónigo Tiberghien, que da la verdadera

doctrina de la Iglesia. El primer doctor trata del aborto terapéutico, que los adelantos de la Medicina van haciendo innecesario. El moralista da la unica doctrina sostenible: sólo es permitido ante Dios el llamado aborto terapéutico *indirecto*, es decir, el procurado no como fin, ni como medio, sino sólo para curar otro mal. Los otros dos doctores tratan de la legislación francesa contra el aborto, del proceder de ciertos médicos sin conciencia y del mejor medio para luchar contra el aborto. Al final hay un apéndice de la edición española sobre la legislación en España contra el aborto. Echamos de menos otro apéndice sobre la legislación canónica contra el mismo y las severas penas con que lo castiga.—M. Q.

Díez-Alegría, José M.ª, S. I., *El desarrollo de la doctrina de ley natural en Luis Molina y en los maestros de la Universidad de Evora.*—C. S. de I. C., Inst. «Luis Vives» de Filosofía (Barcelona, 1951) 285.

El tema básico de la ley natural en los principales Maestros de la Universidad de Evora está profundamente estudiado en el autor con todos los principales aspectos que se relacionan con el asunto.

No se trata de tomar posiciones en este tema, sino sencillamente de seguir el desarrollo del mismo a través de los profesores de aquella Universidad, que en esto como en otros puntos tenía una tradición propia. Los maestros sucesivos no hacían sino aportar matices o retoques a los desarrollos doctrinales de sus centros respectivos

Como el autor más calificado de todos ellos es indudablemente Luis de Molina, sobre él se hace una investigación más pormenorizada. Desfilan también los Maestros Ignacio Martins, Pedro Luis, Gaspar Conçalves, Fernando Pérez Luis de Cerqueira

La inquisición más pormenorizada y difícil se centra en la esencia de la obligación, que importa la ley natural. Los matices sobre esta esencia se vinculan ora en la voluntad de Dios, ora en la naturaleza de las cosas fundada, a su vez, en la esencia de la naturaleza divina, y, por tanto, con anterioridad a la voluntad del Legislador Supremo. Aun en este caso puede concebirse con una relación necesaria lógicamente a la esencia divina, o bien con una precisión positiva con respecto a ella.

Estos matices pormenorizados que desfilan en el texto del autor, tocan puntos interesantísimos en controversias de actualidad.

Continúa el texto con el examen noético de la ley natural en los mencionados autores, y, por último, inserta la explicación que daban a la inmutabilidad de la misma, ya sosteniendo la posibilidad y efectividad de cierta dispensa propia, que Dios puede hacer en algunos casos de los preceptos secundarios, ya defendiendo la inmutabilidad estricta y explicando las llamadas dispensas por cambios en la materia de la ley.

El libro va acompañado de textos inéditos que prueban los asertos del escritor y que muestran el trabajo de investigación en las mismas fuentes.

La labor del autor supone un estudio concienzudo, y a su vez luminoso, para los que desean adentrarse en los discutidos problemas que suscita la plena inteligencia de la ley natural.—Vilacreus.

Collin, Enrique, Pbro., *Manual de Filosofía Tomista.* II. *Criteriología, Metodología, Moral, Teología natural.* Trad. de la novena edición francesa por Cipriano Montserrat, Pbro. 2.ª ed. revisada por el P. Juan Roig-Gironella, S. I.—Luis Gili, editor (Barcelona, 1951) 19 × 14 cm., 480.

No hace mucho (Estudios Eclesiásticos, 26 (1952, p. 267) presentamos el vol. I de este acreditado Manual en su 2.ª edición española, y las cualidades que allí se notaron, se hallan también en este II volumen.

El autor ha querido prevenir la natural extrañeza de encontrar en un libro de iniciación filosófica un Tratado aparte y muy largo—frente a la extensión de los restantes—de Metodología: es que ante el confusionismo actual de la Filofosía moderna, debido en gran parte, o en todo, a la falsa aplicación de los métodos, «es preciso—dice—insistir aquí... sobre estas cuestiones de métodos y establecer sólidamente, sin elevarlo ni rebajarlo excesivamente, el valor de nuestros intrumentos de conocimiento, a fin de hacer inofensivos los sofismas capciosos tan frecuentes en esta materia», p. 175.

En todas las cuatro partes se echa de ver con agrado la incorporación a esta obra elemental de los problemas del día, cuyos fundamentos doctrinales deben enraizar en la mente de los jóvenes; p. e., sobre el Escepticismo, Relativismo, Idealismo y Fenomenismo en Criteriología; sobre Patriotismo, la cuestión social, el trabajo, la libertad y tolerancia de Cultos, la educación en Etica; sobre el ateísmo, Panteísmo, Modernismo y Teosofismo en Teodicea.

Repetidas veces, sin perder su carácter de Ciencia filosófica, se recuerdan las enseñanzas de la Iglesia, que iluminan y completan los conocimientos de la razón con las luces de la Revelación.

De gran utilidad son las frecuentes llamadas a otros Tratados del mismo Manual con las que se destaca la unidad de la Filosofía y se ayuda la síntesis que cada lector debe construir personalmente en sí. Los Indices de Autores citados—pasan con mucho de los 500—, de las expresiones latinas más usadas y de las materias facilitan en sumo grado el uso de ambos volúmenes y les abren a la consulta eventual que puede seguidamente ampliarse bajo la guía de los libros catalogados en las Bibliografías particulares de las diversas partes.

Lástima que en éstas se noten algunas lagunas que deberían llenarse con nombres de Autores y Obras españoles y extranjeros que no sean casi exclusivamente franceses.

La labor del P. Roig-Gironella ha sabido ampliar la visión del autor que en ocasiones podría aparecer un poco limitada.

Deseamos que las ediciones españolas sigan al paso de las francesas—preparadas en la actualidad por el P. T. Terribilini—y presenten al público hispanoamericano las innovaciones que aquéllas han introducido.—A. FABRAT, S. I.

Direction spirituelle et Psychologie. Etudes Carmelitaines, 30ème année. (Beirnaert, L., S. I.; Bresard, S.; P. Bruno de J., M. C. D. et 16 auteurs ont collaboré).—Desclée de Brouwer, Quai au bois, 22 (Bruges, 1951) 14 × 21 cms, 363.

Muy bien dice el R. P. Beirnaert en su estudio que pedir hoy al director espiritual competencia psicológica es procurar hacer lo que se ha hecho siempre. El saber psicología ha sido inseparable de la competente dirección espiritual católica. Excelente tema, por tanto, el que es objeto de este volumen. De él se consideran el aspecto doctrinal, enseñanzas de S. Juan de la Cruz, Sta. Teresa de Jesús y Sta. Teresa del N. Jesús; el psicológico y psicopatológico; aun el fisiológico, en una nota sobre la alimentación de los dedicados a la vida contemplativa o intelectual; el vivido y actual, recogido en las impresiones de la práctica de la dirección; hasta el exótico en la dirección en las tradiciones indias y el Islam. Variedad, interés, actualidad; sin que esto signifique plan sistemático ni síntesis completa ni mucho menos exhaustiva. Nada se dice, p. ej., de la riquísima doctrina psicológica de los SS. PP., ni de la de directores tan eminentes como S. Francisco de Sales, S. Ignacio y otros ni, excepto alguna alusión, de la embebida en los documentos eclesiásticos sobre teoría y práctica de la vida espiritual Por otra parte, el valor de las afirmaciones es, ya se deja entender, muy vario, como

muy varia es la autoridad de los colaboradores en el volumen y las razones que aducen o no creen necesario aducir, en favor de sus asertos. Cuando las fuentes son de gran valor y el intérprete acertado, los resultados son muy valiosos. Tal la «Encuesta entre las carmelitas sobre dirección espiritual». Ahí resplande la discreción sobrenatural y la cordura natural; lo psicológico natural y lo sobrenatural se compenetran y completan mutuamente; las certeras respuestas demuestran una vez más que el director será lo que debe ser si es hombre de verdadero espíritu, hombre de Dios como lo requieren también los jóvenes seglares bien auscultados por A. Dérumaux, bien impuesto en la carrera eclesiástica, lo que incluye conocimiento de la psicología y de la espiritualidad católica densa también en riqueza psicológica y, finalmente, de buen juicio práctico. Once artículos tratan preferentemente de dirección; dos de psicología femenina; dos de psicopatología; cuatro de psicología más en general.

Con respecto a tres de estos últimos, una cosa nos causa extrañeza. Sus temas son «*S. Juan de la Cruz y la psicología moderna*», por el R. P. Bruno; «*Lo que una psicología profunda puede aportar al director de conciencia*», por el Dr. Nodet; «*Práctica de la dirección espiritual y psicoanálisis*, por el R. P. Beirnaert. Pues bien, en los dos últimos, la psicología única o casi única que se considera es la de Freud; en el primero, prescindiendo de otros detalles, se dice categóricamente que en los casos en que la «sanjuanización» es imposible «los directores de conciencia que hayan profundizado en los métodos nuevos, particularmente en los creados por el genio de Freud y de Jung, discernirán lo que es siempre de su dominio y lo que es del dominio de la recuperación psicológica, y aun psicoanalítica» (pág. 22). El Dr. Nodet dedica treinta y siete densas páginas a exponer lo que la psicología de Piaget y Freud, dos «pionniers» de la psicología moderna (pág. 281) puede ofrecer al director espiritual. Estos maestros invoca un médico ante un auditorio de «canonistas, teólogos y personas espirituales», religiosos de cinco naciones, para ilustrar sobre la personalidad humana, cuando, cinco años antes (4-sept.-1946) uno de los más eminentes psicólogos de la actualidad en materia de personalidad, el prof. de Harvard G. W. Allport, no católico y dirigiéndose a sus colegas como Presidente de la sección de Personalidad de la *American Psychological Society* en una reunión genuinamente neutra, descalificaba con severas palabras y eficaces razones la concepción freudiana de la persona y de la psicología moderna. ¿Cómo explicar tan sorprendente contraste?

En el trabajo del R. P. Beirnaert leemos desde su primer párrafo: «Supongo admitida la legitimidad del tratamiento [psicoanalítico] para un católico» (pág. 316). Tratamiento psicoanalítico que se supone recibido, claro está, no del director espiritual, sino de un psicoanalista, pero tratamiento que es «*sobre todo* el del psicoanálisis llamado ortodoxo [es decir, freudiano]; aunque sin rechazar por ello toda otra forma de psicoterapia», según leemos líneas más abajo; y, sobre todo, el de Freud porque, además de ser el más extendido en Francia, «añadamos todavía que su rigor y el valor de sus datos facilitan la utilización y confrontaciones precisas». Este modo de hablar y pensar, como el arriba citado del R. P. Bruno, no puede menos de traernos a la memoria las solemnes palabras de S. S. Pío XII en su discurso a los neurólogos el 14 de septiembre último: «No está probado, y aun es inexacto, que el método pansexual de cierta escuela de psicoanálisis sea una parte integrante indispensable de toda psicoterapia seria y digna de este nombre.» Este psicoanálisis ¿no es el de Freud? Y algunas de las expresiones transcritas de la obra que presentamos, ¿no parecen considerarlo como lo mejor, como indispensable? Indispensable, en particular, el que el director tenga noticia de él, aunque no sea él quien lo aplique. Por eso añadamos unas palabras del artículo editorial de «L'Osservatore Romano», 21-septiembre-52, comentando el fragmento sobre psicoanálisis del citado discurso pontificio: «Añaden ciertos psicoanalistas (por desgracia, aun católicos) que también los sacerdotes de-

dicados a la dirección espiritual de las conciencias deberían conocer las partes sustanciales de la teoría y de la práctica del psicoanálisis, así entendido [el que el Papa llama pansexualista], y persuadirse que este medio no puede ser descuidado, bien que ellos por sí mismos personalmente no deban aplicarlo... Por desgracia—continúa el editorial—, estas ideas son imprudentemente propuestas y defendidas en artículos, libros y conferencias aun por algunos teólogos, los cuales más preocupados del aspecto médico, descuidan las normas establecidas por la moral cristiana, de nuevo promulgadas e inculcadas por el Sumo Pontífice mismo.»

Dirección espiritual con genuina psicología como, explícita o implícitamente, aparece en numerosos y valiosos estudios de este volumen es cosa excelente; con psicología en cuya cúspide esté el psicoanálisis «ortodoxo», sería unión *contra naturam*.—Jesús Muñoz, S. I.

Artigas Ramírez, José, *Descartes y la formación del hombre moderno*.—C. S. de I. C., Instit. «S. José de Calasanz» de Pedagogía (Madrid, 1951) 13,5 × 19,5 cms., 176.

En los escritos de Descartes, asienta el autor, aparecen «prefiguradas las aristas» características del hombre moderno; y el aspecto pedagógico de su obra, aunque no expreso en ella, está en su concepto del sabio nuevo, como él mismo aspiraba a serlo, y en el método y reglas que da para alcanzar esa sabiduría. Esas «aristas» apuntadas en Descartes son descuido del veddadero valor de lo moral en la formación del hombre, despreocupación por lo trascendente, revelada en su desestima del valor formativo de la Sgda. Escritura y de la Teología y por lo genuinamente metafísico. Frente a ese erróneo ideal educativo se presenta en el epílogo el plenamente humano realizado en la España del Siglo de Oro.

Las dotes que esta obrita revela en su autor no son vulgares. Al trabajo del crítico positivo que registra escrupulosamente los detalles de las obras de Descartes se une el del pensador, sagaz para interpretar al autor examinado y amplio y penetrante para definir los caracteres de una época de la Historia y ver sus relaciones con el protagonista del estudio. Además el escritor cuida constantemente de la dignidad de la expresión y de su ajuste al proceso de las ideas expresadas. Finalmente, la rectitud de criterio pone un sello de nuevo realce al estudio que el autor califica modestamente de ensayo. Propicio al ensayo puede decirse que es el tema, por su peligro de interpretación subjetiva; y como ensayo podría considerarse la obra por su resultado, que más que una realidad en plena madurez parece prenda de obras más maduras y excelentes de fondo y forma, en las que aquél descuelle por mayor riqueza, profundidad y objetividad, y la forma por la flexibilidad, naturalidad y diafanidad, como vestidura transparente de la idea, a la que exorne sin oscurecerla ni mucho menos suplantarla, evitando el peligro tan corriente en cierta literatura actual de la desproporción preciosista que convierte lo que debiera ser un proceso de pensamientos en una divagación literaria. No dudamos que el joven y distinguido autor, catedrático del Instituto de Ceuta, realizará en futuras obras lo que la presente hace augurar, honrando las letras y sobre todo el pensamiento contemporáneo español.—Jesús Muñoz, S. I.

Dautais, E., *Curso elemental de moral social*. Traducción y adaptación del M. I. Sr. Dr. D. Antonio Sancho Nebot, Magistral de Mallorca.—Ediciones Studium de Cultura (Madrid, 1951) 152.

Buena acogida ha tenido este reciente Manual de Moral Social en la patria del autor: Francia. Ha concretado en él el fruto maduro de su expe-

riencia de muchos años de profesor en la materia. Y, ciertamente, en un estilo claro, condensado y preciso ha expuesto en forma de preguntas y respuestas todas aquellas ideas y orientaciones morales más comunes que ocurren en la vida social y familiar. Por eso es un libro esencialmente de divulgación, un libro que puede figurar con honor en una biblioteca escogida de formación moral y religiosa. Así es apto el libro para círculos de estudio, aun para libro de texto de ética social dentro del bachillerato, para toda asociación donde se procure una educación moral completa, tan necesaria hoy día para contrarrestar las fuerzas del egoísmo que avanzan al parecer irresistibles.

Todos los deberes de caridad y de justicia, las dos virtudes sociales en que ha de descansar un orden social cristiano, se encuentran desarrolladas sabiamente en plena conformidad con los textos pontificios, en tres órdenes de relaciones: respecto de la familia, tema al que se dedica con acierto la debida amplitud dentro del manual, respecto de la convivencia con los otros prójimos, en lo cual es de alabar el acierto con que se sintetiza la doctrina acerca de la justicia legal y distributiva y respecto de la patria y de la vida internacional.—MARTÍN BRUGAROLA, S. I.

DUMÉRY, HENRY, *Las tres tentaciones del apostolado moderno*.—Edic. FAX (Madrid, 1951) 188, 20 × 14 cms., 22 ptas.

Con un ingenioso paralelismo con las tres tentaciones de Cristo en el desierto, explana el autor la tesis de que las tres tentaciones del apostolado son hoy la enajenación de lo espiritual por el pragmatismo, por un falso mesianismo y por el clericalismo.

Comencemos por afirmar que el autor, respetable sacerdote, nos parece adornado de una envidiable cualidad dialéctica y que sabe poner al servicio de su aserto un amplio saber filosófico y teológico. Creemos que, en realidad, existen las que él llama «las tres tentaciones» y que otros preferirían llamar «tres de las tentaciones» del moderno apostolado. Pero el autor va llegando a unas conclusiones que no todos harán suyas.

Como el señor Duméry tiene ante los ojos la realidad francesa, tan distinta de la de otras naciones, disgustan al lector español algunas generalizaciones que no rezan con nuestro caso. Aunque por este camino podríamos discutir la oportunidad de la traducción o la necesidad de haberla adaptado.

Aparte de esto, ya a la primera lectura dan en rostro algunas afirmaciones, como la de la pág. 42: «El segundo esfuerzo que se exige... es una renovación del sistema parroquial..., procurando que la parte administrativa, como los intereses temporales de la misma, vayan pasando a manos de seglares.» Exagerada, por lo menos, parece la afirmación (pág. 63) de que el niño formado en los patronatos, donde tantos sacerdotes han hecho prodigios de abnegación, sea «niño pasivo, sin dinamismo» y se le contraponga al verdadero apóstol adiestrado para la acción. El meritísimo esfuerzo realizado por los católicos de la nación vecina para salvar a la niñez nos parece subestimado (págs. 64-66). Se involucra (págs. 66 y sigs.) el inconveniente de «la primacía por las organizaciones» con el problema de la deficiente formación de los clérigos, como si no fuera lo ideal que tales organizaciones fueran llevadas por sacerdotes bien formados. Es verdad (pág. 140) que «no hay ni puede haber estructura temporal que pueda ser adecuada a su misión (de la Iglesia), como tampoco hay ni puede haber moldes filosóficos adecuados a la verdad del dogma»; pero está claro que hay estructuras y moldes filosóficos que son menos inadecuados que otros, y esto basta para que se prefieran. Concedemos sin dificultad que «la religión no puede tener una única, infalible y adecuada proyección sobre el plano político, porque estos son múltiples». De lo cual se sigue que podrá haber más de un partido que se llame católico y lo sea, y que todo católico podrá «adherirse a cualquier

partido político, en tanto en cuanto éste no ponga en juego sino valores políticos», pero no se sigue que la noción de partido político confesional sea híbrida (pág. 148). Otras veces el autor lleva el agua a su molino con algunas simplificaciones sorprendentes. Por ejemplo, cuando «L'Action Française», condenada por tantos y tan graves motivos, aparece condenada porque «renovaba a su modo la misma confusión bajo pretexto de cristianizar antidemocratizando» (pág. 152).

En la tercera parte del libro el señor Duméry defiende a banderas desplegadas la tesis de que el Estado ideal es el secularizado y ajeno a la Iglesia, aun en naciones cuya inmensa mayoría de ciudadanos sea católica. No le seguimos en esto, antes estamos convencidos de que tal Estado debe, en frase de un tratadista de la materia que resume el sentir tradicional, «vivir y desarrollarse llevando en su frente la insignia del catolicismo, acatando en su nacimiento y en su progreso la doctrina de la Iglesia, manteniéndola en su Código fundamental e inspirándose en ella para su legislación y sus actividades y ajustando sus normas a la moral católica, que es la de sus súbditos católicos».

Errores innegables cometidos aquí y allí han dado pie al autor para escribir estas páginas generosas. Pero creemos lealmente que en su rectificación ha ido más allá del justo medio en algunas de sus afirmaciones.—FRANCISCO SEGURA, S. I.

DE HOVRE, F., *Pensadores pedagógicos contemporáneos*. Trad. española de José María Bernáldez. *Estudio de los pedagogos contemporáneos*, de MARÍA ANGELES GALINO CARRILLO.—Edic. FAX (Madrid, 1951) 624.

Franz de Hovre es ya muy conocido en España por sus anteriores libros *Ensayo de filosofía pedagógica* y *Pedagogos y pedagogía del catolicismo*. El que ahora presentamos no desmerece de tan magníficas obras. Su intento es darnos una antología sistemática del pensamiento pedagógico contemporáneo, tomando aquí ambos adjetivos en su más generosa acepción.

Pasan de ciento cincuenta los pensadores que desfilan en estas páginas densas. Agrupados por nacionalidades, nos van ofreciendo lo más característico de su pensamiento y sus aportaciones teóricas y prácticas.

Entre los norteamericanos, por ejemplo, Butler explica las características del hombre culto; Dewey, la educación del espíritu; James, las leyes del hábito, etc.

Entre los alemanes, Adler expone su psicología individual; Foerster, su síntesis pedagógica; Freud, su psicoanálisis, etc.

De los ingleses, vemos a Chesterton con su personal visión del mundo moderno y de la educación actual; a Powell con la iniciativa genial de sus exploradores.

Largo sería decir en alabanza de este libro algo de cuanto se puede decir. Por si fuera poco el valor del original, María Angeles Galino, profesora de la Universidad de Madrid, añade a la correcta versión hecha por José María Bernáldez la galería de nuestros mejores pedagogos españoles. Once cuadros egregios que van desde Concepción Arenal hasta Zaragüeta.

Obra de verdadera madurez científica, de vasta erudición y de estricto criterio católico. A los maestros religiosos y seglares les infundirá más y más la estima de su alta misión y les pondrá al alcance de la mano la espuma y la flor de cuantos genios modernos se han asomado al alma del niño.—FRANCISCO SEGURA, S. I.

HEREDIA, CARLOS MARÍA DE, S. J., *Memorias de un repórter de los tiempos de Cristo y la Leyenda mariana.*—Edic. Studium de Cultura (Madrid-Buenos Aires, 1951) 740.

El P. Heredia, fallecido poco ha, es de muchos conocido por sus celebérrimas obras sobre el espiritismo, y fueron un día muy comentadas sus «intervenciones espiritistas» en los principales teatros de los Estados Unidos, en donde llamó poderosamente la atención por su asombrosa habilidad con que remedó y aun superó todos los fraudes de los «mediums», que quedaron así vergonzosamente al descubierto. Ahora se nos revela como escritor no menos ágil y habilidoso.

Original siempre en sus ejercicios de apostolado, lo ha sido también al presentar a Jesucristo. El P. Heredia ha conocido con profundidad el temperamento moderno de los Estados Unidos, que hoy día da (en muchos casos, desgraciadamente) la tónica al sentir moderno. Para la gente de esta formación «moderna», ávida de reportajes y noticias, ideó el P. Heredia una vida de Cristo escrita por un repórter, pero no uno cualquiera, sino uno del tiempo de Cristo. Así el marco histórico, artístico y de ambiente, colocaría al lector en el punto preciso de enfoque. Cristo aparecería en su medio ambiente auténtico. Pero esto no impide al autor usar un lenguaje, y mejor aún, un estilo «moderno», cual lo usaría un contemporáneo de Jesús, que habiendo vivido en aquellos tiempos escribiera hoy para la moderna sociedad.

La fluidez de estilo, precisión de lenguaje, viveza descriptiva y realismo artístico con que está escrita esta obra colocan al P. Heredia entre los buenos hablistas modernos y garantizan al lector la adquisición de su obra por todos lados provechosa.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. I.

MORTARINO, JOSÉ, PBRO., *Breve tratado de Religión.* Sucinta exposición de la Doctrina Católica para uso de las escuelas, institutos y círculos de estudio, según el Catecismo publicado por orden de S. S. Pío X. Trad. de la 13.ª edic. italiana, por el Rdo. Cipriano Montserrat, Canónigo.—Luis Gili (Barcelona, 1951) 286.

El Dr. Montserrat es un buen seleccionador de libros italianos que va traduciendo con gran acierto. Basta el nombre del benemérito Canónigo para suponer que el libro que presenta merecía bien justificadamente los honores de la traducción, y, por lo mismo, merece también su uso asiduo en aquel círculo de personas a quienes va destinado.

Este breve compendio de Religión va orientado a los jóvenes que tienen interés por los asuntos religiosos. Hay otros tratados de esta misma materia más extensos; éste no desmerece de ellos y como ellos puede servir perfectamente para los círculos de estudio de A. C. o similares. Es útil a los catequistas, directores de círculos de estudio, profesores de Religión, etc., tener a mano no uno, sino varios libros sobre la materia correspondiente, y entre ellos les recomendaríamos éste de Msr. Mortarino.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

NIEVAS, CIPRIANO, PBRO., *Un cuarto de hora de Evangelio para todos los domingos del año,* 2.ª ed.—Hijos de Gregorio del Amo (Madrid, 1951) 372.

Un tomito que en tan breves páginas contenga el evangeliario de todo el año con un breve comentario, ya se comprende que no puede ser una obra de literatura. Ni lo pretende el autor, que siente temor reverencial ante la palabra sagrada, y apenas se atreve a comentarla. Por esto no acudan a este libro los sacerdotes o catequistas que quieran encontrar «el sermón hecho».

Aquí hallarán ideas diáfanas, pensamientos breves pero jugosos, explanación concreta.

Siempre es provechoso para quien todos los años tiene que explicar el mismo fragmento litúrgico del Evangelio, tener a mano diferentes libros que se lo comenten cada uno a su manera. El autor de este librito tiene la ventaja de ser personal; se nota que ha meditado el Evangelio por cuenta propia y expone las ideas que se han suscitado en su mente. No tiene aquellos comentarios litúrgicos tan del gusto moderno, pero que no por ser del gusto de la gente ya son necesariamente lo mejor o el mejor comentario del Evangelio. Con sinceridad diremos que nos ha complacido esta ausencia de «liturgismo»; no porque no amemos la liturgia (¡todo lo contrario!), sino porque hemos advertido que frecuentemente con el pretexto de la Liturgia se sacan de quicio las interpretaciones evangélicas y se enfoca la palabra sagrada de Cristo por un camino muy distinto del que traza el contexto inspirado. Las explicaciones del autor nunca retuercen el sentido propio del texto.—Francisco de P. Solá, S. J.

Demore, F., Pbro., *Vida de la Seráfica Virgen Santa Clara de Asís*, 2.ª edición.—Hijos de Gregorio del Amo (Madrid, 1951) 329.

Esta vida de Santa Clara, traducida del italiano por una religioso clarisa, no es una reproducción o versión literal de la edición italiana, sino una adaptación o, como dice la traductora, una traducción libre en la que se ha permitido la introducción de modificaciones, omisión de ciertas narraciones y ajustamiento de datos, a fin de que no fuese la edición española un conjunto de historias sobre Santa Clara, como era el original.

No ha perdido con esto el libro, antes por el contrario ha ganado, puesto que la traductora ha procurado aquilatar el valor histórico de los hechos consignados, suprimiendo lo que de leyenda estaba intercalado. La segunda edición no difiere de la primera y todo el libro respira santidad y dulzura, proveniente del amor con que la traductora ha tomado sobre sí la tarea de ajuste y versión a honra de su Santa Madre.—Francisco de P Solá, S. J.

Sarabia, Ramón, C. SS. R., *Constantino Magno*. 344 p., 18 × 14 cms. *De corazón a corazón*. 327 p., 15 × 11 cms. *Antoñito Martínez de la Pedraja*. 157 páginas, 15 × 11 cms.—Editorial Perpetuo Socorro (Madrid, 1951).

Los títulos son muy heterogéneos entre sí, pero guardan una unidad: la unidad que sabe darles el celo del P. Sarabia, que tiene puestos los ojos en la juventud de todas las edades (niños, mayorcitos, jóvenes) y a cada una de sus clases se adapta magistralmente.

Constantino Magno es una lectura amena e instructiva, que pone de relieve la figura del gran Emperador y defensor de la Iglesia, al mismo tiempo que describe las luchas que la Iglesia tuvo que sostener durante los tres primeros siglos de su existencia. *De corazón a corazón* es un librito sabrosísimo para el alma que quiere durante el mes del Corazón de Jesús pasar quince minutos ante el sagrario volcando su corazón en el de Cristo. Los niños encuentran un modelo que imitar en *Antoñito Martínez de la Pedraja* y una lectura amena en su biografía.—Francisco de P. Solá, S. J.

CRONICA

Conmemoración del XV centenario del Concilio de Calcedonia

Durante el mes de diciembre pasado han tenido lugar en Bilbao unas jornadas solemnes, conmemorativas del XV Centenario del Concilio de Calcedonia. Además de los actos litúrgicos, algunos en ritos orientales, se pronunciaron las siguientes conferencias: *El Primado romano en el Concilio de Calcedonia*, por don José Zunzunegui, Pbro.; *El Primado romano y los movimientos heterodoxos de Oriente*, por don Segundo Benito, Pbro.; *El Primado romano y la ortodoxia*, por el P. Morillo, S. J.; *La Iglesia Católica entre las Iglesias cristianas orientales de nuestros días*, por don Francisco Aguirre; *Los Papas por el Oriente cristiano, de Pío IX a Pío XI*, por el P. Morillo, S. J.; *Pío XII y el actual drama del Oriente cristiano*, por don Segundo Benito; *Las Iglesias cristianas orientales y el «ecumenismo» protestante*, por el P. Morillo. S. J.; *El cristianismo oriental ante el comunismo*, por don Mariano Walorek, Pbro., polaco. Hubo todavía una última sesión con proyecciones de *Los recientes descubrimientos arqueológicos sobre la tumba de San Pedro en el Vaticano y el Primado del Romano Pontífice*.

(«Indice Cultural Español», febrero 1953).

Société Française d'Etudes Mariales

(*Le Puy*, 10 *a* 12 *de septiembre de* 1952)

En esta misma revista dimos cuenta del Congreso asuncionista de Le Puy-en Velay, en 1949 (EstEcl 24 (1950), 280-281). La Sociedad Francesa de Estudios Marianos consagró todas sus sesiones de los años 1948 a 1950 a tratar del misterio de la Asunción de María. Ahora el tema de la Sociedad se dirige más bien a estudiar las relaciones entre la Mariología y la Eclesiología, que comenzó a tratarse en 1951, siguió como tema de estudio el año pasado y lo será el presente. Los días 11, 12 y 13 de septiembre de 1951 se reunió la Sociedad francesa en la Abadía cisterciense de Sept-Fons (Allier), bajo la protección de la Virgen «du Saint Lieu». Los trabajos fueron desarrollados por cinco conferencistas. En la revista «Marianum», de Roma, dieron la exposición de estas sesiones («Marianum», fasc. I (1952) 138-141).

El año pasado se reunió la Sociedad en la villa mariana de Le Puy (Alto Loira), prosiguiendo en el estudio del mismo tema. El trabajo del Padre Braun, O. P., se ciñó a la Escritura, principalmente a San Juan, que nos presenta a María como «Madre asociada» de Cristo (19,26), y a la mujer del Apocalipsis, en donde ve una alusión implícita a la glorificación de María (12,6). Si la tradición ha reservado a María el título de Madre de Cristo, que

ha extendido a todos los creyentes, el de Esposa de Cristo lo ha consagrado a la Iglesia. El P. Lécuyer, C. S. Sp., desentrañó el significado de esta metáfora. El sacerdote R. Laurentín estudió las relaciones comparadas de María y la Iglesia con los cristianos desde el punto de vista de la corredención. En cambio, el P. Philipon, O. P., se propuso desarrollar las diferencias entre la Maternidad espiritual de María y de la Iglesia. Finalmente, el P. Congar, O. P., saliendo del campo de la Iglesia, expuso las posiciones de las sectas protestantes contemporáneas, desentrañando las concepciones fundamentales en que difieren profundamente del ideario católico. El presente año la Sociedad proseguirá tratando de este tema en Lille. En adelante, el «Boletín» de esta Sociedad francesa saldrá en la editorial de París Lethielleux.

La Universidad Católica de Lille

El 29 de noviembre pasado se conmemoró el LXXV aniversario de la Universidad Católica de Lille. En sus comienzos contó con 273 estudiantes; actualmente sobrepasan de 2.000. En estos años ha formado a unos 30.000 estudiantes de todas las provincias de Francia, y de 42 naciones extranjeras.

Nuevo "Estatuto" del Movimiento ecuménico

Por agosto del año pasado se reunieron en Lund (Suecia) las iglesias disidentes, que fraguan una unión convencional con su Movimiento ecuménico. Esperamos poder publicar pronto un artículo sobre esta cuestión. Por vía de crónica anotemos que la III Conferencia Mundial de las Iglesias adoptó un *Nuevo Estatuto* para la Comisión de la Fe y Constitución, que se compondrá de 85 miembros, que fueron designados en Lund.

El nuevo estatuto enumera las funciones siguientes de la Comisión de la Fe y Constitución en el seno del Consejo Ecuménico de las Iglesias:

1.ª Proclamar la unidad fundamental de la Iglesia de Cristo y poner en evidencia, delante del Consejo Ecuménico y las Iglesias, la obligación de manifestar esta unidad y la urgencia de su realización para la tarea de la evangelización.

2.ª Estudiar las cuestiones de la fe, la constitución y el culto, con los factores sociales, culturales, políticos, raciales y otros de importancia en sus relaciones con la unidad de la Iglesia.

3.ª Estudiar las implicaciones teológicas de la existencia del movimiento ecuménico.

4.ª Estudiar las cuestiones que, en el estado actual de las relaciones de las Iglesias entre sí, suscitan dificultades y demandan un esclarecimiento teológico.

5.ª Reunir informaciones sobre los pasos dados por las Iglesias con miras a su reunión.

Entre los temas señalados para la próxima Asamblea del Consejo ecuménico en Evanston, en 1954, Fe y Constitución tendrá su tema propio, que ha sido formulado así: «Nuestra unidad en Cristo y nuestra desunión como Iglesias».

Un nuevo índice de la Patrología latina de Migne

A pesar de las deficiencias de esta *Patrología* y de las nuevas ediciones críticas de otras Patrologías, en curso de publicación, la de Migne, hoy por hoy, es todavía insustituíble. Es, pues, muy de agradecer al abate P. Glorieux el nuevo índice de la Patrología latina que ha publicado en el cuaderno suplementario de los *Mélanges de science religieuxe* (IX, 1952, pp. 82). Su objeto ha sido, como dice en la introducción, añadir a los ya numerosísimos índices de Migne «Un índice de rectificación que permita conocer y por lo mismo utilizar fácilmente todas las modificaciones, reservas o correcciones que la crítica ha aportado después de la publicación de Migne». El índice está dividido en dos partes: la primera, que sigue el orden de los volúmenes de la *Patrología*, da el cuadro de cuanto ha sido sometido a discusión o establecido por la crítica más reciente con respecto a los textos y a las atribuciones de Migne, con las indicaciones esenciales bibliográficas. La segunda parte la constituye un índice de los nombres que corrige y completa el índice 13 de Migne.

Es de admirar la gran modestia del autor, quien muestra seguir las más recientes investigaciones de la crítica y de la historiografía medieval. Desde luego que va a ser en adelante un instrumento indispensable.

Las Enciclopedias de la Casa Herder

El año pasado hacíamos conmemoración de los CL de la Casa Editorial Herder, de Friburgo (EstEcl (1952) 285). Allí aludíamos a las grandes Enciclopedias que publica. Muy perjudicada la Casa por los bombardeos de la última guerra europea, poco a poco fué reparándose de los perjuicios sufridos, y de 1948 a 1950 lanzó dos Enciclopedias modestas con carácter provisorio: *Der Neue Herder*, en dos volúmenes y el *Volkslexikon*. Pero urgía reeditar sus antiguas enciclopedias, puestas al día, ya que aparecían agotadas sus ediciones. En esta labor de reedición, tres son las Enciclopedias que la Casa Herder ha lanzado al público.

1.º La quinta edición del *Grosse Herder* en 10 volúmenes (Nachschlagwerk für Wissen und Leben. Band I: *A bis Bitterwasser*, 5.ª ed., Friburgo de Brisgovia, 1952), 2.º El *Lexikon des katholischen Lebens* (Hrsgb. v. Erzbischof D. W. Rauch u. Dr. J. Hommes, Friburgo, 1952). 3.º El *Lexikon der Pädagogik*, en cuatro volúmenes. Esta última viene a ser como la 3.ª edición de esta Enciclopedia pedagógica, que comenzó a publicarse en 1913 y se cerró en 1917, para reeditarse con el título de *Lexikon der Pädagogik der Gegenwart* en 1930, edición que se concluyó en 1932.

La cuarta edición de *Der Grosse Herder* apareció entre los años 1931 y 1935, y constaba de 12 volúmenes. Ahora será sólo de 10, sin disminución de artículos, antes bien condensando el contenido y colocando los atlas en su lugar respectivo. Dirigida esta Enciclopedia principalmente al público alemán, resulta allí el elemento indispensable de las Instituciones y familias católicas. Como innovación se anuncia que el tomo nono concluirá con la letra Z, de suerte que el tomo décimo tendrá más bien el carácter de síntesis o resumen de los nueve primeros tomos: «Der Mensh in seiner Welt».

El *Lexikon des katholischen Lebens*, de proporción más modesta, no constará más que de un volumen, y se ocupará de la vida católica, principalmen-

te de Alemania, y tratará de ideas. principios y acción religiosa en la vida. Será una especie de suma doctrinal y práctica que abarcará los diversos sectores de la vida católica: la fe, el dogma, la apologética, la filosofía, la Iglesia, sus órganos e instituciones, los sacramentos y los problemas de la vida cristiana, como la educación, la formación religiosa, la sociedad conyugal, el papel del católico en la sociedad, todo ello condensado en unas 1.400 columnas.

Necrología

El 8 de julio de 1952 expiraba en Toulouse, pocas semanas antes de cumplir sus ochenta y dos años, *Monseñor Luis Saltet* (1870-1952), jefe de redacción hasta 1911 del «Bulletin de l'Institut Catholique de Toulouse», fundado en 1899 por Mgr. Batifoll. Había nacido en 1870 en Millau, de la diócesis de Rodez. Recibió su formación eclesiástica en el Seminario de San Sulpicio, de París. Allí trabó amistad con Mgr. Duchesne, que poco después había de tomar la dirección de la Escuela francesa de Roma, y con Mgr. Batifoll, que en 1898 fué nombrado Rector del Instituto Católico de Toulouse. Este ofreció a Saltet la cátedra de historia eclesiástica de este Instituto, y la ocupó durante cuarenta y ocho años, hasta su jubilación en 1946. Fundó un laboratorio de historia, de gran utilidad para sus alumnos en la elaboración de sus tesis de doctorado. Dió impulso a los trabajos de historia de teología positiva, y no menos a los de arqueología y arte cristiano. Se dedicó a estudiar las leyendas hagiográficas de la Francia meridional, y en general al estudio de la Vida de los Santos de la Edad Media. Fué de resonancia su estudio de la *Vita Hadriani* del *Liber Pontificalis*, contra Duchesne. Tuvo que arrostrar los ataques de los Carmelitas a propósito de San Simón Stock, al asegurar precipitadamente en lo relativo al escapulario de Nuestra Señora del Carmen, que era la obra de un falsario burdelés del siglo XVII. Rompió también una lanza contra Víctor Hugo, por su famosa novela de *Nuestra Señora de París*, de fondo histórico, pero que daba un retrato del París del siglo XV del todo deformado, burlesco y saturado de desprecio y odio contra el clero de aquel París cristiano.

Quizá lo que ha dado más fama a Mgr. Saltet han sido sus famosos artículos para desenmascarar al tristemente célebre Turmel, sacerdote de la diócesis de Rennes, quien, bajo muchos seudónimos, como los de Lenain, Herzog y Dupin, sacaba desde 1908 sus artículos demoledores del cristianismo, en plena crisis del modernismo. El 30 de enero de 1930, Turmel tuvo que confesar ante la autoridad eclesiástica que eran suyos aquellos quince seudónimos, y el 8 de noviembre, un decreto del Santo Oficio le declaraba excomulgado vitando. (AAS 22 (1930), 517-520). Desde 1909 hasta 1911 la Sagrada Congregación del Indice proscribió siete obras de Turmel. Mas desde 1925, y con diversos seudónimos, prosiguió sus publicaciones nefastas. Ultimamente trabajaba Saltet en la cuestión sinóptica de los Evangelios.

El Instituto Católico de Toulouse, al cumplir Saltet sus ochenta años, quiso dedicarle un tomo de *Mélanges*, pero hubo de desistir ante su vehemente oposición. Omitiendo el dar la larga lista de sus artículos, mencionaremos sus obras: *Les réordinations. Etude sur le sacrement de l'Ordre* (París, 1907); *La question Herzog-Dupin. Contribution à l'histoire de la théologie française pendant ces dernières années* (París, 1908); *Histoire de l'Eglise*, dessins de Joseph Girard (París, 1913). Con aditamentos salió en 1915, 1916 y 1919 con el título: *Histoire de l'Eglise et lectures historiques; Histoire sommaire de l'Eglise*. Dessins de Joseph Girard (París, 1917), su 8.ª edic. en 1937.

† El 14 de junio del año pasado falleció en Brujas el canónigo *José Van der Meersch*, a la edad de ochenta y cuatro años. Nacido en el lugar de su muerte en 1868, siguió la carrera del sacerdocio, y en la Universidad Gregoriana conquistó el doctorado en teología. Comenzó luego en 1897 su profesorado en el seminario de Brujas, en el que continuó hasta 1919, cuando su Obispo le nombró secretario suyo. En 1932 le confió el cargo de vicario general. Muy estimables son sus tratados teológicos: *Tractatus de divina gratia* (1910), *Tractatus de Deo Uno et trino* (1917). Escribió diversos artículos teológicos, especialmente en las «Collationes Brugenses». De espíritu conservador y al mismo tiempo batallador, sostuvo aceradas polémicas en sus artículos contra las desviaciones de la recta doctrina.

† El 2 de septiembre pasado entregaba su alma a Dios, en Turín, el *Padre Marcolino Doffara, O. P.*, Provincial de los Dominicos del Piamonte y Liguria, y uno de los cofundadores y colaboradores de la revista «Sapienza». Tenía sólo cincuenta y nueve años. Nació en Confienza (Pavía), y entró muy joven en la Orden de los PP. Predicadores. Estuvo en la primera guerra europea, que debilitó su robustez. Inició su magisetrio en 1925, que prosiguió hasta 1951, en que fué elegido Provincial. En los diez primeros años dió lecciones de Apologética, y en los restantes le fué confiada la cátedra de Santo Tomás para la parte de dogmática. Fruto de su polémica con los protestantes fueron sus estudios teológicos, publicados en 1932: *Il culto dei santi; Le Imagini sacre nel culto cristiano; Il Protestantesimo e la morte cattolica*. En 1938 publicó un esbozo de teodicea en su obra: *Dio. Esposizione e valutazione delle prove*. Pero su obra principal es la teológica, que salió entre 1945 y 1950, en cinco volúmenes: *Cursus Theologiae dogmaticae secundum Divi Thomae principia*, muy difundida en las escuelas eclesiásticas de Italia y de América. Además contribuyó a la publicación de los primeros volúmenes de la traducción de la *Suma* de Santo Tomás en Italia, a cargo de los PP. de Santo Domingo.

† El 8 de octubre último dejaba esta vida mortal el *P. Marcelo Viller, S. I.*, tan conocido por el famoso *Dictionnaire de Spiritualité*, del cual llevaba la dirección, y que ha dado a luz hasta el presente 15 fascículos. Al salir el último doble (XIV-XV) se anunciaba en él que, a causa del delicado estado de salud del P. Viller, en adelante la Facultad de Teología de Enghien tomaría a su cargo el Diccionario, aunque con la responsabilidad directa de los PP. Baumgartner y Olphe-Galliard. La revista de Toulouse «Revue d'Ascétique et de Mystique», en el vigésimoquinto año de su publicación, dedicó un número extraordinario (nn. 98-100, abril-diciembre 1949) a festejar los cincuenta años de vida en la Compañía de Jesús del P. Viller (Cf. EstEcl 24 (1950) 283-284): *Mélanges Marcel Viller*. Además de los numerosos artículos de este Padre en esta revista, conviene recordar aquí su volumen: *Spiritualité des premiers siècles chrétiens*, que salió no sólo en francés, sino también en su versión alemana, más extensa y provista del aparato crítico necesario, en colaboración con su traductor el P. K. Rahner.

LIBROS RECIBIDOS

* De sus AUTORES:

Szumillo, Mieczyslau, S. I., *Ius ad rem. Investigatio iuridica circa notionem huius instituti.*—Sophia University Press (Tokyo [Japan] 1952) VII-125.

Rucabado, Ramón, *Poeta del cielo.* Tributo a la memoria del inmortal sacerdote Jacinto Verdaguer...—Edit. Balmes (Barcelona, 1952 86.

* Del C. S. de I. C., Rafael de Balbín Lucas, Vitrubio, 16, Madrid.

XI Semana española de teología (17-22 *de sept.* 1951). *La Encíclica «Humani Generis».*—Inst. «Francisco Suárez» (Madrid, 1952) XVIII-622.

Simón Díaz, José, *Historia del Colegio imperial de Madrid* [Un tiempo de la Compañía de Jesús] t. I (Biblioteca de Estudios Madrileños, I).—Inst. de Estudios Madrileños (Madrid, 1952) XVI-620-XLII láms.

* De LA EDITORIAL CATOLICA, Alfonso XI, 4, Apart. 466. B. A. C., Madrid.

Jungmann, J. A., S. I., *El Sacrificio de la Misa. Tratado histórico-litúrgico.* Vers. de la obra alemana en dos volúmenes *Missarum Solemnia,* 2.ª ed., con las adiciones y correcciones de la 3.ª ed. alemana.—B. A. C. (Madrid, 1953) XXVII-1264.

Bover, José M.ª, S. I., *Los cuatro Evangelios.* Vers. directa del texto original griego. Edic. separata de la versión de la Sagrada Biblia, por Bover-Cantera.—B. A. C. (Madrid, 1953) 391, cms. 12 1/2 × 8 1/2.

Herrera Oria, Angel, Obp., *Verbum Vitae. La palabra de Cristo. Repertorio orgánico de textos para el estudio de las homilías dominicales y festivas.* Elaborado por una comisión de autores bajo la dirección de ..., t. I.—B. A. C. (Madrid, 1953) LXXII-931.

Salcedo, Leovigildus-Iturrioz, Iesus, S. I., *Introductio in Philosophiam. Logica. Critica. Metaphysica generalis.* (Philosophiae Scholasticae Summa, I).—B. A. C. (Madrid, 1953) XXIV-893.

* De la EDIT. EL PERPETUO SOCORRO, Manuel Silvela, 14, Madrid.

Alfonso M.ª de Ligorio, San, *La práctica del confesor para ejercitar bien su ministerio.* Vers. del original italiano y anotaciones de Nicanor Moriones, C. SS. R.—(Madrid, 1952) 573.

«Shu», «*Piensa*»... *El libro de la antigua alumna. Del Colegio a la Vida,* 2.ª ed.—(Madrid, 1952) 107.

* De la EDIT. GOMEZ, Pl. Del Castillo, 28, Apart. 86, Pamplona.

Plattner, Paul, *Matrimonios más felices. Psicología Matrimonial Práctica.* Trad. al español por Federico Soto Yárritu. Prólogo de J. J. López Ibor.—(Pamplona, 1953) 113.

* De la EDIT. «LOS LINAJES», Apart. 53, Soria

Hernández Ruiz. Justo, Pbro., *El santo rosario y el mensaje de Fátima,* 2.ª ed.—(Soria, 1952) 273.

* De EDIC. «EL CARMEN», Iradier, 2, Vitoria.

María-Eugenio del Niño Jesús-Luis de Santa Teresa. *La devoción a María en la espiritualidad carmelitana.* Trad. del francés por Ediciones «El Carmen».—(Vitoria, 1952) 150.

* De la EDIT. HERDER, Balmes, 26, Barcelona

PREMM, MATTHIAS, *Katholische Glaubens Kunde. Ein Lehrbuch der Dogmatik*, 2 t. Verlag Herder.—(Wien, 1951-1952) XVI-588; XI-570.

BAUR, BENEDICTO, O. S. B., *La confesión frecuente. Instrucciones, meditaciones y oraciones para la frecuente recepción del Sacramento de la Penitencia.* Trad. de la 7.ª ed. alemana por Edith Tech Ernst, Rodrigo Huidobro Tech.—Edit. Herder (Barcelona, 1953) 220.

* De la EDIT. LUIS GILI, Córcega, 415, Barcelona.

BESALDUCH, SIMÓN M.ª, O. C., *Mes de ánimas carmelita. El purgatorio y la Virgen del Carmen.*—(Barcelona, 1953) 232.

MONTSERRAT, CIPRIANO, PBRO., *Misal Romano festivo.* Vers. de textos, ordenación y notas litúrgicas. Edic. abreviada con el texto íntegro de las Misas de los domingos y fiestas de guardar.—(Barcelona, 1952) XVI-320.

* De la EDIT. LITURGICA ESPAÑOLA, S. A., Av. José Antonio, 581, Barcelona.

GOUX, ALBERTO, PBRO., *Hacia un orden social humano.* Vers. del francés por José Pereña.—(Barcelona, 1953) 434.

HAYWARD, FERNANDO, *León XIII.* Vers. del francés por José Carbonell y Gener.—(Barcelona, 1952) 381.

* De la VERLAG FERDINAND SCHONINGH, Paderborn, Alemania.

BRINKTRINE, JOHANNES, *Die lehre von Gott.* Erster. Band *Von der Erkennbarkeit, vom Wesen und von den Vollkommeheiten Gottes.*—(Paderborn, 1953) 298.

* De la VERLAG HERDER, Freiburg im Breisgau, Alemania.

Die Menschenrechte in christlicher Sicht. Im Auftrage der Pax Romana und Verbindung mit dem katholischen Akademikerverband herausgegeben und eingeleitet von Senatspräsident Dr. A. Wimmer.—(Freiburg, 1953) VII-102.

* De la VERLAG C. BETELSMANN, Güterloh, Alemania.

ROTH, ERICH, *Die Privatbaichte und Schlüsselgewalt in der Theologie der Reformatoren.*—C. Betelsmann Verlag (Güterloh, 1952) 176.

* De la VERLAG HERDER, Wollzeile, 33, Wien, Austria.

NIEDERMEYER, ALBERT, *Handbuch der speziellen Pastoralmedizin*, tt. III al VI.—Verlag Herder (Wien, 1951-1952) XVI-380; XII-375; XV-448; XII-387.

* De la HOLDER-PICHLER-TEMPSKY VERLAGSBUCHHANDLUNG, Wien, Austria.

CASSIODORUS-EPIPHANIUS, *Historia ecclesiástica tripartita* (Corpus Scriptorum ecclesiasticorum latinorum, t. LXXI).—(Wien, 1952) XX-766.

* De la VERLAG FELIZIAN RAUCH, Innsbruck, Austria.

DANDER, FRANCISCUS, S. J., *Summarium Tractatus dogmatici de gratia Salvatoris.*—(Innsbruck, 1953) 74.

* De la EDIT. BONNE PRESSE, Rue Bayard, 5, París.

Dictionnaire pratique de Liturgie romaine. Publié sous la direction de ROBERT LESAGE, chanoine honnoraire.—(París, 1952) 1.138 column.

* De NOUVELLES EDITIONS LATINES, 1, Rue Platine, París.

LAURENTIN, RENÉ, *Marie, l'Eglise et le sacerdoce. Essai sur le développement d'une idée religieuse.*—(París, 1952) 687.

* De la Casa EDITR. MARIETTI, Via Legnano, 23, Torino, Italia.

LANZA, ANTONIUS, ARCHIEP.—PALAZZINI, PETRUS, *Theologia Moralis.* Appendix *De castitate et luxuria.*—(Torino, 1953) XIV-327.

* Del PONT. INSTITUTUM BIBLICUM, Piazza della Pilotta, 35, Roma.

BEA, AUGUSTINUS, S. J., *Canticum Canticorum.* Novam interpretationem latinam cum textu masoretico in notis exegeticis.—(Romae, 1953) VI-66.
ZEDDA, SILVERIO, S. I., *L'adozione a Figli di Dio e lo Spirito Santo* (Analecta Biblica, 1).—(Romae, 1952) XXIII-190.

* De la EDIT. DESCLEE DE BROUWER, Quai au bois, 22, Bruges, Bélgica.

DAGENS, JEAN, *Bibliographie chronologique de la Littérature de spiritualité et de ses sources* (1501-1610).—(Bruges, 1952) 209.

* De EDITIONS BEYAERT, 8, Rue Notre Dame, Bruges.

BUYSSCHART, G., *Israël et le Judaïsme dans l'ancien Orient.* (Collection Renaissance et Tradition.)—(Bruges, 1953) 392.
KOLOGRIVOF, IVAN, S. J., *Le Verbe de Vie.* (Collection Renaissance et Tradition.) (Bruges, 1951) 260.

* De EDIT. DES BENEDICTINS de Chevetogne, Bélgica.

AUBERT, ROGER, *Problemes de l'unité chrétienne. Initiation* (Collection Irénikon, n. 6).—(Chevetogne [Belgique], 1952) 123.

* De FRANCISCAN FATHERS PORTIUNCULA, Burlington, Wisconsin, Estados Unidos.

First Franciscan national Marian Congres in acclamation of the dogma of the Assumption, october 8-11, 1950 (Studia Mariana cura commisionis Marialis Franciscanae editae, VII).—(Burlington. Wisconsin, 1952) 315.

* De la EDIT LONGMANS, GREEN AND CO. LDT., 6 et 7 Clifford Street, London.

PROSPER OF AQUITANE, ST., *The Call of all Nations.* Translated and annotatet by P. De Letter, S. J.—(London, 1952) 234.

* De la EDIT. BUENA PRENSA, Donceles, 99-A, Apart. 2.181, México, D. F.

ROMERO, JOSÉ A.—ALVAREZ MEJÍA, JUAN, S. J., *Directorio de la Iglesia en México.*—(México, 1952) 472.
DRAGÓN, ANTONIO, S. J., *Vida Intima del Padre Pro.* Trad. del francés por Rafael Martínez del Campo, S. J., 2.ª ed.—(México, 1952) XX-417.
CUEVAS, MARIANO, S. J., *Historia de la nación mexicana,* 2.ª ed. anotada por el mismo autor, t. I: *Prehistoria, protohistoria-época colonial.*—(México, 1952) 592.
KELLY, GERALD, S J., *Juventud y castidad.* Trad. de Antonio Martins, S. J.—(México, 1952) 144.
BRAMBILA, DAVID-VERGARA BIANCHI, JOSÉ, S. J., *Gramática raramuri.*—(México, 1953) XXIX-644.
HEREDIA, CARLOS M.ª DE, S. J., *Una fuente de energía,* 17.ª ed.—(México, 1952) XVI-304.
TOPETE BORDES, LUIS, *Chispa de eternidad.* Novela.—(México) 171.

* De APOSTOLADO DE LA LUZ, Apart. 1.061, México. *Publicaciones selectas.* (diversos folletos).